Merodeando las calles

La pobreza, la moral y las trampas de la etnografía urbana

Loïc Wacquant

Traducción
Diego P. Roldán y Cecilia M. Pascual

Titulo del original en inglés:
Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography
© Loïc Wacquant 2002
Traducción: Diego P. Roldán y Cecilia M. Pascual

Índice

Introducción 7

1.Los santos de greenwich village.....13

2.Buenos, malos y feos en la filadelfia negra 41

3.Ciudadanos modelo ocultos en harlem 71

4.Algunos desaciertos permanentes 105

INTRODUCCIÓN[1]

Luego de una larga década durante la cual los investigadores, siguiendo a los periodistas y expertos en políticas, se dedicaron a estudiar el presunto aumento y la (mala) conducta de una *infraclase* (*underclass*) caracterizada por su supuesto aislamiento social y sus comportamientos antisociales (Jencks y Peterson, 1991), los estudiosos la raza y la pobreza en las grandes metrópolis de los Estados Unidos se volcaron recientemente a cuestiones tales como el trabajo, la familia, la moral y la responsabilidad individual, en consonancia con la preocupación política, surgida últimamente, y el interés de los medios en los temas impulsados por la «reforma del sistema de bienestar» (*welfare reform*) y el giro bipartidista hacia la derecha en lo concerniente a la política social. Los tres estudios de base etnográfica a los que me referiré ofrecen un retrato multifacédito de la oscura figura de «la calle», enfocado desde ángulos diversos aunque convergentes, en los siguientes términos: *Sidewalk* de Mithell Duneier, describe las dificultades y las tribulaciones de los negros sin techo dedicados a la venta callejera de libros y a revolver la basura para recolectar revistas usadas y que llevan adelante su actividad en una zona turística del Bajo Manhanttan; *Code of the Street*, de Elijah Anderson, hace una crónica de la violenta batalla que se desarrolla entre las

[1] Muchos colegas tuvieron la amabilidad de aportar comentarios precisos y enriquecedores sobre este ensayo (sin acordar necesariamente con todos sus argumentos), entre ellos Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, Philippe Bourgois, Michael Burawoy, Megan Comfort, Kim DaCosta, Rich Fantasia, Arlie Hochschild, Jack Katz, Gail Kilgman, Eric Kilinenberg, Josh Page, Paul Willis. También me fueron de utilidad las reacciones de los participantes de la sesión de encuentro en la que se trató *Code of the Street* de Elijah Anderson, durante reuniones de la *American Sociological Association*, Anheim, California, realizadas el 20 de agosto de 2001, donde presenté parte de este trabajo con el título "Decoding ghetto violence".

familias «callejeras» y las «decentes» del gueto de Filadelfia, y Katherine Newman, en *No Shame in My Game*, describe las intrépidas luchas de los «trabajadores pobres» del Harlem para defender los valores sagrados del ahorro, la familia y la comunidad en las entrañas de la economía de servicios desregulada.

Estos libros reúnen una amplia variedad de datos empíricos, de gran riqueza y con muchos matices, recogidos a partir de la observación directa, de entrevistas, en profundidad, historias de vida e informes institucionales a lo largo de años de trabajo de campo realizado en forma individual o en equipo. Estas obras habrían contribuido a nuestro conocimiento y nuestra comprensión de la dinámica de los estratos más bajos de la sociedad y de la experiencia de la marginalidad y la segregación racial en los Estados Unidos en el final del siglo XX, a no ser por su ferviente adhesión a los clichés del debate público (aunque en una forma invertida). La pronunciada discordancia entre las pruebas que presentan y la interpretación que hacen de ellas, y la gruesa capa de moralismo que recubre sus análisis, en conjunto, limita considerablemente las preguntas que formulan y las respuestas que proponen. Así, *Sidewalk* [la vereda] (en adelante, SW) presenta un extenso arsenal de datos sin ninguna teoría que los organice y, a modo de compensación, se esfuerza por encontrar en esos datos una respuesta a la delincuencia y la cuestión policial, cuando son claramente inapropiados para ello. *Code of the Steet* [el código de la calle) (en adelante, COS) está animado por una tesis, según la cual el tutelaje cercano marca una diferencia en el destino de los residentes del gueto, que queda notoriamente desconectada e incluso invalidada por sus propias conclusiones. Finalmente, *No Shame in My Game* [sin avergonzarme de mi ocupación] (en adelante

NSMG) subordina tanto la observación como la teorización a consideraciones referidas a las políticas públicas, como la disputa ideológica a cerca de los «valores de la familia», a tal punto restrictivas que terminan menoscabando los propios descubrimientos de la autora y convirtiendo a la obra en un tratado de negocios neoliberal que reivindica el trabajo mal pago.

Significativamente, los tres autores dan cuenta de su objeto de estudio de manera trunca y distorsionada debido a su persistente deseo de articular y aún celebrar las bondades intrínsecas –honestidad, decencia, frugalidad de los pobres de las ciudades norteamericanas. Para ello, Duneier *pasteuriza* las acciones de los vendedores callejeros de libros y el impacto que ellas tienen en el vecindario, al minimizar o suprimir datos que mancharían la imagen beatífica que intenta mostrar; Anderson *dicotomiza* a los residentes de los guetos entre buenos y malos, «decentes» y «callejeros», y se erige en vocero y defensor de los primeros, y Newman *glamouriza* las destrezas y los actos de sus trabajadores con bajos ingresos, exaltando su sometimiento al trabajo servil como prueba de una innata devolución hacia la «ética del trabajo» decretada por el país. Los tres autores hacen de los pobres de las ciudades y, para ser más exactos, del subproletariado *negro* de las ciudades *ejemplos de la moral*, en la medida en que quedan presos de la *problemática prefabricada* propia de los estereotipos públicos y los saberes políticos, para quienes solo desde esa perspectiva este subpoletariado puede ser considerado «presentable»[2]

[2] En una conferencia en 1946, "Principle and rationalization in race relations", Evertt C. Hughes (1971, p. 216) señaló que uno de los principales obstáculos para el estudio riguroso de la desigualdad etnorracial es el impulso de "contrarrestar las declaraciones exageradas de nuestros adversarios con exageraciones en otra dirección", lo que conduce a presentar a los grupos subordinados como "ejem-

La dedicada labor, las buenas intenciones y la generosidad personal de estos estudiosos están fuera de discusión. Pero la prodigalidad moral no es garantía de un análisis social riguroso, y mucho menso su sustituto. Y la tarea de las ciencias sociales, incluyendo la etnografía, no es exonerar la naturaleza de figuras sociales deshonradas y grupos desposeídos mediante la «documentación» de su mundo cotidiana con el fin de promover la compasión por su grave situación. Antes bien, es la de escudriñar los mecanismos y significados sociales que gobiernan sus prácticas, dan fundamento a su moral (si de eso se tratase) y explican sus estrategias y vericuetos, tal como habría de hacerse respecto de cualquier categoría social, alta o baja, noble o innoble. Apelar a la conmiseración popular por los oprimidos no sería un problema tan grave si las pruebas presentadas en estos libros sirvieran de sustento a esa apelación. Sin embargo, tomados en forma separada o conjunta, *Sdewalk*, *Code of the Stret* y *No Shame in My Game* no llevan a «la calle» el mensaje que sus autores pretenden transmitir. Su ceguera respecto de cuestiones relacionadas con el poder de clase y su obstinación en no tomar en cuenta la profunda y multifacética participación (o, para usar sus propios términos, «responsabilidad») del Estado en la producción de la marginalidad social y la desposesión humana, que no obstante retratan con sensatez, condenan a Duneier, Anderson y Newman a elaborar variantes de la clásica falacia de *argumentum ad populum*, consistente en postular una tesis, incluso aclamarla, porque condice con los modelos y las expectativas

plos de moral, con modales exquisitos, mejores, en realidad, de lo que es común en las criaturas humanas". Medio siglo más tarde, esa observación es plenamente aplicable a los negros pobres que se ubican en el epicentro del "orientalismo urbano" de los Estado Unidos (Josh Page me señaló este pasaje luego de que terminara el presente ensayo. Lo interpreto como confirmación de que el "oportunismo de la lógica" que Hughes diagnosticó como una "falla muy común en las ciencias sociales estadounidenses" es un problema profundamente asentado y de larga data.)

morales de su público, pero al costo de una peligrosa suspensión del juicio analítico y político.

Luego de presentar y evaluar los argumentos centrales de cada uno de estos libros, sugeriré que las causas directas de sus limitaciones y compromisos –su incontrolado deslizamiento desde la moral hacia el moralismo, su ingenua adopción de las categorías comunes de la percepción y la propaganda de las políticas públicas– pueden encontrarse en el simplismo de la tradición estadounidense en cuanto a la investigación, la injustificada disociación empirista de la estenografía respecto a la teoría, y la cambiante economía dentro del ámbito de la publicación en ciencias sociales. Su importancia colectiva para ir más allá de una visión «catequística» de «la calle» habla también de una desorientación más amplia por parte de los investigadores etnográficos de la actualidad, dado que si bien su disciplina goza de una renovada popularidad, también enfrenta amenazas sin precedentes a su autonomía e integridad. Y señala un hito en la política de las ciencias sociales urbanas de los Estados Unidos: así como las etnografías románticas de los alienados *cool*, los marginales y los humildes producidas durante la progresista década de 1960 según el estilo de la segunda escuela de Chicago estuvieron orgánicamente ligadas a la política liberal del estado de semibienestar de los Estado Unidos y a su «complejo de problemas sociales» entonces en expansión (Gouldner, 1973), las fábulas *neorrománticas* producidas por Duneier, Anderson y Newman hacia fines de la regresiva década de 1990 sugieren que la sociología estadounidense está ahora vinculada a la progresiva construcción del Estado neoliberal y su «complejo asistencial-carcelario» para el manejo punitivo de los pobres, en las calles y fuera de ellas, y que incluso forma parte de esa construcción (Wacquant, 1999, pp. 83-94).

1.
LOS SANTOS DE GREENWICH VILLAGE:
DUNEIER Y LOS VENDEDORES CALLEJEROS SIN TECHO

Durante su paso por la Universidad de Nueva York como estudiante de Derecho, Mitchell Duneier comenzó a interesarse por los vendedores callejeros de «libros negros» que ocupaban una concurrida área de tres cuadras en la intersección de la calle 8 y la Sexta Avenida, en el corazón de Greenwich Village, el barrio bohemio acaparado por la «gente bien» de la ciudad de Nueva York. Duneier se familiarizó con estos vendedores y, a partir de su amistad con uno de ellos (con quien terminaría dictando un curso en la Universidad de California, Santa Bárbara, *The life of the street in black America*), tuvo acceso al lugar y regresó para trabajar allí como «asistente general» y «vendedor y buscador de revistas» durante alrededor de un año (repartido entre tres veranos y otoño más una primavera, de 1996 a 1999). *Sildewalk* presenta un detallado retrato de la organización social de esta comercio callejero informal, llevada adelante por afroamericanos sin techo con fluctuantes travesías en los márgenes de la sociedad, contiene además páginas y páginas de transcripciones de prolongadas conversaciones y 72 fotografías tomadas por el fotógrafo del *Chicago Tribune*, Ovie Carter. El libro documenta patrones de cooperación y competencia entre los vendedores, su trato contraste hacia sus clientes negros y blancos y su interacción con vecinos, organizaciones comerciales, autoridades muni-

cipales representantes de programas de desarrollo empresarial local y la política.

El objetivo de Duneier es «ofrecer un marco que permita comprender los cambios ocurridos en la calle a lo largo de las últimas cuatro décadas» (SW, p. 8), desde la sentimental descripción que hizo Jane Jacobs del rol de los «personajes públicos» en la producción de la civilidad urbana en *The Death and Life of Great American Cities* (1961). Dos preguntas constituyen la guía de su investigación: ¿Cómo estos vendedores de diversos materiales escritos y objetos usados del Village «tienen la ingenuidad» de «vivir dentro de un orden moral» frente a «la exclusión y la estigmatización basadas en cuestiones de raza y clase»? y «¿Qué punto de intersección existe entre sus actos y los mecanismos de una ciudad para regular los espacios públicos? » (SW, p. 9). Duneier considera que sus sujetos llevan «vidas morales» y que incluso actúan como «padrinos» entre sí y para con sus clientes, a pesar de lo ofensivo de su aspecto y su comportamiento. También sostiene que, lejos de constituir un factor criminógeno, fortalecen la seguridad y el bienestar del vecindario, desafiando así la campaña de «tolerancia cero», lanzada por el alcalde Rudolph Giuliani en un esfuerzo por limpiar las calles de la ciudad de sus malvivientes. Duneier basa en estas premisas su alegato para enmendar la llamada teoría de las *ventanas rotas* desarrollada en pos del (des)orden público y para relevar de su aplicación, a aquellos parias urbanos que viven de acuerdo a la moral. Como veremos, las afirmaciones centrales de Duneier o bien no hacen excepción alguna (los vendedores callejeros viven en un mundo moral: ¿quién no?) o bien adolecen de fundamento (los vendedores callejeros mejoran la seguridad del vecindario y la cohesión social: los datos que él mismo provee carecen de

pertinencia o bien indican lo contrario de lo que sostiene). Y el alegato que formulaba en consecuencia en pro de una política callejera más benévola e indulgente es tan errado como poco convincente: contrariamente a lo que sostiene Duneier, la «tolerancia cero» no es la responsable de la disminución del delito callejero, y rectificar su implementación permitiendo más actividades comerciales en las calles contribuía muy poco a mejorar las condiciones de vida de los pobres de las ciudades.

En la actividad comercial callejera en esa zona de Greenwich Village intervienen tres roles interrelacionados y organizados según una jerarquía flexible: vendedores ambulantes, buscadores de revistas y objetos usados y mendigos que los asisten de diversas maneras. Los vendedores se especializan en determinados tipos de obras (libros de arte, diccionarios, *best sellers*, «libros de negros», ediciones agotadas, cómics, etc.) y obtienen de 50 a 200 dólares diarios de la venta a transeúntes y vecinos que frecuentan su media docena de puestos. Mediante la venta callejera de material impreso, afirma Duneier, estos hombres sin techo no solo desempeñan una ocupación valiosa y compleja;[3] también «cumplen una función importante en la vida de sus clientes», al ofrecerles una oreja atenta, la «expectativa de una discusión sostenida» y «un símbolo de aquellos valores necesarios para vivir de acuerdo con los ideales de la autoestima» (SW, pp. 19, 38, 34). Duneier habla efusivamente de las relaciones que Hakim Hasan, su principal informante, desarrolla «con muchos negros jóvenes» de los barrios pob-

[3] "Este trabajo implica una gran complejidad: encontrar las revistas, sacarlas llevarlas a su lugar de almacenamiento, acomodarlas, saber qué tipo de revistas llevar qué precios ponerles y cuánto cobrar por ellas" (SW, p. 68). Según esta definición, es difícil pensar en una actividad comercial que no sea compleja. De hecho, veremos que Newman también consideraba que los empleados de los resultantes de comidas rápidas realizan un trabajo altamente calificado. Anderson, en cambio, reconoce el desagradable trabajo que tienen sus informantes en función de lo que son: personas desagradables.

res de la ciudad de Nueva York que se detienen a comprar en su puesto, y equipara el rol del Hasan al de la «vieja cabeza» del gueto de antaño –solo que «adaptado a la nueva economía»–, cuya «presencia pone de relieve que los líderes de las pandillas y los vendedores de drogas no son las únicas alternativas» (SW, pp. 37, 33, 40).

Como los vendedores de libros, los buscadores de revistas son afronorteamericanos de entre 30 y 50 años. Todos, excepto uno, son antiguos o actuales adictos a las drogas y la mitad ha estado en la cárcel (o en prisión; no lo sabemos, pues Duneier no hace ninguna diferencia entre estas dos instituciones eminentemente distintas). Casi todos proclaman que «viven en la calle por elección» (SW, pp. 23,49, 54); allí trabajan algunos días a la semana, y combinando el dinero que obtienen de sus ventas con los subsidios de la seguridad social y las pensiones de veteranos se las arreglan para vivir. Habrían sucumbido al retraimiento «¡a la mierda con todo! », con la consiguiente pérdida del sentido de la vergüenza y el pudor, de no haber sido lo que Duneier llama «las fuerzas rehabilitadoras de la calle»: la actividad comercial en la calle les ha permitido «tomar el control de su vida y ganarse el respeto dentro de un territorio limitado», y escapar así de la pendiente hacia la exclusión económica, la desafiliación social y los progresivos enredos con el aparato de la justicia penal (SW, p. 79).[4]

Los mendigos adictos al crack que abren puertas y piden dinero en los accesos callejeros automáticos participan de esta economía callejera complementando sus ingresos con su trabajo como asistentes de vendedores de libros, cuidando su lugar por las noches, vigilando sus puestos cuando

[4] "Aprovecharon la oportunidad que les brindó la calle de convertirse en innovadores: procurarse un medio de vida, luchar por respetarse a sí mismos, establecer buenas relaciones con los demás ciudadanos, apoyarse mutuamente" (SW, p. 79)

aquellos necesitan un descanso, acomodando «las porquerías» y trasladando la mercancía hacia y desde los estacionamientos a los lugares de almacenamiento cercanos, donde se guarda cuando oscurece. Nuevamente, el principal argumento de Duneier es que los mendigos son seres morales que «logran respetarse a partir del modo como se conducen» y «han elegido tomar parte en una empresa valiosa» que, pese al mutuo desprecio que se tienen ambos subgrupos, ofrecen a los mendigos la oportunidad de ascender al rango de vendedores callejeros y, en última instancia, beneficiarse de la fuerza moralmente estimulante y socialmente integradora de esta actividad callejera informal (SW, pp. 84, 85, 83).[5] Haciéndose eco del conservadurismo compasivo, la sociología compasiva sugiere que los problemas de la pobreza y la desigualdad urbanas, fuertemente arraigados, pueden ser eliminados mediante una inyección de «responsabilidad» personal y un padrinazgo personalizado: no importa cuán desesperado y marginado económica y socialmente se encuentre un vendedor callejero, siempre podrá ser un buen «patrocinador» de otras almas descarriadas «logrando resultados que ningún organismo público, oficina de seguridad social, institución religiosa o sociedad de caridad podrá igualar. La tarea del patrocinador es alentar el comportamiento responsable» a partir de su propia buena fe. Y Duneier se pone sentimental: «Estoy pensando en la calle. Gracias a dios por la calle» (SW, p. 80).

Ahora bien, Duneier concede que el sistema callejero de «control social informal», que tiene su anclaje en una moral intrínseca y en el respeto

[5] No queda claro por qué los mendigos querrían devenir vendedores de libros, dado que, según los datos recolectados por Duneier, ganan mucho más que la escala más baja de los vendedores de libros (75 dólares por día, casi dos veces el salario mínimo) y no tienen que revolver basura, cuidar un lugar, sacar, acomodar y volver a guardar mercancía o mantener una clientela.

mutuo, no alcanza la perfección. No puede controlar completamente conductas indeseables como dormir al aire libre, orinar en público y abordar de modo agresivo a las mujeres que pasan por la calle. Pero, según él, aun estas violaciones a los patrones comunes de lo que es socialmente aceptable no están motivadas tanto por las restricciones brutales que padecen (tales como el «problema de acceso a los baños», descubierto durante una visita en persona a los baños públicos de Washington Park y verificado por el testimonio de un amigo golfista)[6] como por el sentido de la decencia y el «respeto hacia la sociedad». Así, estos comerciantes sin techo introducen una innovación en la técnica de orinar: lo hacen en una taza que esconden bajo una camisa delgada mientras simulan estar llamando un taxi, y de esta manera evitan entrar en restaurantes y otros establecimientos comerciales, para resguardar «los sentimientos de [sus] conciudadanos», que podrían sentirse ofendidos por su aspecto, su borrachera o el olor de su cuerpo. Invocando la teoría ecológica, Duneier afirma que los vendedores duermen en la calle debido a la «complementariedad de diversos elementos del hábitat», como la comida barata, el refugio fácilmente accesible, la posibilidad de hacer dinero y la presencia de amigos que los ayudan a sentirse seguros y cómodos. Los estudiosos de la vida de los vagabundos –y más aún los defensores de sus derechos– se sorprenderán al entrenarse de que ser un «sin casa» (un curioso neologismo que utiliza Duneier a lo largo su libro)[*] es un acto

[6] "También me enteré por Adam Winkler, un amigo que juega al golf en Hillcrest Contruy Club, de que no es infrecuente ver a hombres orinar en el campo de golf, pese a que hay baños dispuestos a lo largo del todo el terreno. Aparentemente, el acto masculino de orinar en público es algo común en todas las clases socioeconómicas, aunque quienes trabajan en la calle parecen tener menos opciones respecto de dónde ir." (SW, p. 186).

[*] En lugar de la clásica palabra Homeless (sin techo), Duneier utiliza el término *unhoused* (sin casa).

voluntario: los vendedores y buscadores de revistas «eligen» dormir en las calles ya sea porque se han habituado salvajemente a que su cuerpo «duerma en las superficies duras» o porque ello constituye la expresión de su compromiso sostenido para con su actividad empresarial.[7]

«Hablar con mujeres» en la calle también puede «crear un problema de «calidad de vida» en la mente de los residentes», sobre todo cuando los negros sin techo vendedores de libros intentan llevar a las mujeres blancas de clases sociales más altas que pasan frente a sus puestos hacia conversaciones de contenido sexual. El uso de técnicas analíticas «al estilo de un análisis aplicado a la conversación y orientado políticamente» le permite a Duneier «descubrir invariablemente» que la «grosería» es en realidad lo que «hace que algunos residentes del Villaje sientan fastidio e incluso angustia» ante los vendedores y recolectores de revistas. Y que «para las mujeres, los 'ojos de los hombres de la calle' no representan una sensación de seguridad cuando están entre extraños, sino un sentimiento de profunda desconfianza» (SW, pp. 119, 216).[8] Duneier admite que «algunos hombres

[7] Para el lector incrédulo, la primera explicación debe ser citada en su totalidad "La afirmación de Mudrick [un recolector de basura] de que "una vez que te has convertido en un sin techo, siempre serás vagabundo" parece estar vinculada a la respuesta de su cuerpo a la experiencia social y física de dormir en una superficie dura. Su cuerpo parece haber pasado a preferir una determinada experiencia […] Para algunos de estos hombres, dormir en una cama ya no es algo natural. Aunque la mayoría de los estadounidenses consideran que dormir en una cama es parte fundamental de la decencia, la cama convencional no es una necesidad física sino un artificio cultural; mucha gente del mundo considera que dormir de esa forma es menos saludable que dormir en una superficie dura" (SW, p. 168). Esta docta preferencia del cuerpo por las "superficies duras" no explica por qué Mudrick no se echa a dormir sobre el piso de un departamento o un hotel en lugar de arriesgar su vida durmiendo en las calles. Así como tampoco el compromiso para con la actividad empresarial explica (en forma algo redundante) por qué Mudrick "elige dormir en la calle": millones de estadounidenses definen su identidad personal a través de su actividad laboral, pero no por ello sienten la necesidad de dormir en su lugar de trabajo.

[8] Este parecía ser un manual de excesos metodológicos: ¿es necesario rastrear "pares de adyacencia", ubicar "respuestas desafiliatorias", medir en décimas de segundo el tiempo que transcurre entre pre-

cometen 'vandalismo interaccional' estropean la reputación de los otros», pero nos asegura que, si bien esas violaciones a la «ética de la conversación» –también conocidas como acoso de género– «crean tensión», «difícilmente sean dañinas» y no deberían empañar la imagen de los vendedores, dado que «en otras ocasiones […] es posible ver a cada uno de estos hombres actuar en forma «positiva» y franca con otras personas, incluyendo a las mujeres» (SW, pp. 190, 210, 314). En cuanto a las acusaciones de los libreros de la zona respecto a que los vendedores callejeros les roban libros y los venden a menor precio, Duneier las refuta con una larga exégesis sobre la organización de la industria editorial, sugiriendo que «la venta de material escrito es siempre una empresa corrupta» (SW, p. 221) y que el robo es una práctica extendida en el negocio de venta de libros. Aparentemente, el hecho de que los libreros y los compradores hurten libros es un respaldo para que los vendedores callejeros hagan lo propio.

Debe reconocerse a Duneier su persistencia, sensibilidad y esmero en este campo. A diferencia de su libro anterior, *Slim's Table* [La mesa de los hambrientos], en el que conjeturaba audazmente acerca de la estructura social y la cultura del gueto de South Side de Chicago sin haber puesto un pie en él,[9] *Sidewalk* se apoya firmemente en la observación directa (complementada por 20 entrevistas a 50 dólares cada una) y en un profundo compromiso personal con la escena callejera. Pero la admirable paciencia de

gunta y respuesta con un cronómetro y recurrir a intrincadas técnicas de transcripción para analizar conversaciones y "descubrir" que las mujeres hacen "gestos faciales distraídos" y movimientos apurados y dan respuestas antipáticas para evitar invitaciones no deseadas de parte de hombres extraños en los espacios públicos?

[9] *Slim's Table* (Duneier, 1992) está basado en los dichos y costumbres de unos pocos negros de edad avanzada y un blanco, clientes de un restaurante étnico perteneciente a un blanco, ubicado en la calle 53 en el opulento barrio de Hyde Park, referente de la Universidad de Chicago y una de las zonas más seguras de la ciudad.

Duneier y su ilimitada empatía hacia sus sujetos, rayana en la devoción, le impiden ver pruebas y procesos que contradicen su descripción. La conciliatoria visión de una comunidad frágil de hombres desposeídos que habitan en las calles, que soportan la triple carga de la estigmatización social, antecedentes policiales y adicción a las drogas, pero que no obstante resuelven los conflictos en forma pacífica y no cometen actos delictivos en su gallarda lucha por lograr una vida independiente «dentro de la ley»; que, mejor aún, consolidan la cohesión social y el orden público en la ciudad, es una fábula enternecedora –que se completa con «momentos Kodak» de escenas compartidas con un adorable nieto o visitas a una anciana tía enferma (SW, pp. 76-78, 108-11)– pero definitivamente poco creíble a simple vista.[10]

1.1.

Duneier no ofrece pruebas de que Hakim y sus colegas realmente tengan alguna influencia sobre los jóvenes del gueto, ni de que estos se acerquen para recibir sus consejos y comprar sus libros, salvo que se considere como prueba la declaración incidental de un joven durante una rápida entrevista al pasar. Puesto que las calles del Bajo Manhattan también están repletas de trabajadores sociales negros, empleados negros, ejecutivos negros y profesionales negros –todos constituyen una gran cantidad de «modelos de roles» convencionales– es difícil comprender por qué los vendedores ambulantes adquirirían la visibilidad simbólica y la eficiencia socio-moral que *Sidewalk* les atribuye. Duneier también sostiene que el puesto de vendedor es «un

[10] En este sentido, *Sidewalk* es una corroboración irónica de la advertencia de Duneier de que uno de los principales obstáculos para la aplicación rigurosa de las reglas del método etnográfico es el «fuerte apego que uno desarrolla hacia los sujetos, que puede dar lugar a emociones que quiten realismo a las ciencias sociales» (SW, p. 79).

lugar para la interacción que debilita las barreras sociales entre las personas, que de otro modo permanecen separadas por las grandes desigualdades sociales y económicas» (SW, p. 71), pero no presenta información ni sugiere ningún mecanismo por el cual estos contactos fugaces y superficiales producirían tal debilitamiento. Los clientes de las tiendas de departamentos interactúan diariamente con los cajeros, y los ejecutivos de las empresas se cruzan a menudo con los negros y latinos que limpian sus oficinas todas las noches sin que ello atenúe las diferencias de clase ni tienda puentes entre los diversos grupos etnorraciales. Duneier afirma que la variedad étnica de los compradores «proporciona una clara idea de la vasta influencia que un vendedor de libros *puede* ejercer en la vida de muchas de las personas que transitan la calle» (SW, p. 25; las itálicas son mías), pero, nuevamente, no aporta pruebas de que realmente influyan sobre alguna de ellas. Así, la tesis de grandeza moral y patrocinio cultural que propone el libro carece de fundamentos y se apoya exclusivamente en una constante confusión entre sociabilidad y solidaridad, cordialidad y cohesión (como cuando Duneier sostiene que «la vida en la calle aún representa para los extraños una fuente de solidaridad», SW, p. 293). En cuanto a la noción de que «no existe un sustituto del poder que tienen las relaciones sociales informales que se desarrollan en una calle saludable» (SW, p. 42), ella es simplemente ilusoria: hay ciudades y vecindarios sin vendedores callejeros y no por ello han caído en una crisis moral o en el caos social.

1.2.

El carácter beatífico de los vendedores en la descripción de Duneier es el efecto acumulativo de tres estrategias presentes en la recolección, interpretación y presentación selectivas de los datos: desconexión, censura y distorsión. En primer lugar, Duneier *desconecta la economía legal de la ilegal* y excluye arbitrariamente esta última de su análisis, alegando que el tema ya fue «abordado en detalle por otros autores» (SW, p. 159). Lo cual resulta sorprendente, primero, porque el Village es reconocido como uno de los principales mercados al aire libre de la zona para la venta de drogas, una mercancía que puede obtenerse abiertamente en las calles, en Washington Park y en las cercanías de las canchas de baloncesto. Y es asimismo insostenible, puesto que las investigaciones anteriores sobre las estrategias de subsistencia de los vagabundos de Nueva York llevadas a cabo por Waterston (1993) y Dordick (1997) así como los estudios sobre la economía informal de la ciudad (Bourgois, 1995; Freidenberg, 1995; Sharff, 1998) –que Duneier ignora sistemáticamente– han demostrado coincidentemente que no existe una separación entre los sectores legales e ilegales del comercio callejero: los vagabundos adictos a las drogas y los pobres combinan en forma rutinaria e intermitente el trabajo asalariado, «el trabajo esporádico, el pillaje, la búsqueda de objetos en la basura, la venta de drogas y la prostitución, lo que fuere que les sirva para subsistir. Cuando Duneier afirma que aun la mendicidad «contribuye a la seguridad de la calle al darles [a los marginados] la chance de ganar dinero para mantener sus hábitos de consumo de drogas *por medios diferentes* del robo o la venta misma de drogas» (SW, p. 85; las itálicas son mías), no explica por qué los pordioseros no podrían mendigar dinero, vender libros y realizar una variedad de actividades menos loables al mismo tiempo para satisfacer su adicción y otras necesidades que puedan tener según la ocasión. Su postulado de que existe una

patente incompatibilidad entre la actividad comercial callejera válida y otras fuera de la ley es insostenible y reclama una investigación.

Es posible que los vendedores callejeros tomen la venta como una «alternativa al robo», pero no hay modo de saberlo, ya que Duneier también censura sistemáticamente las conductas objetables y pervertidas que contradirían su argumento de que están involucrados en una empresa saludable que eleva la moral propia y la ajena. Repite una y otra vez que la venta callejera tiene un efecto civilizador en todos los que intervienen en ella y que «la mayoría de las veces los vendedores se autorregulan», pero luego adopta la política de abandonar la escena cuando los vendedores se emborrachan o se ponen agresivos (SW, pp. 95, 47), y aporta una gran cantidad de pruebas insignificantes que encubren este hecho. Así pues, muchos buscadores de basura son adictos crónicos a la cocaína o el alcohol y no son fiables para trabajar incluso en sus propios puestos dado que tan pronto como obtienen algo de dinero salen corriendo para aplacar sus necesidades. Una de sus motivaciones para dormir en la calle en lugar de hacerlo en un hotel modesto es conseguir crack y poder «entregarse a los excesos de la droga o el alcohol durante toda la noche» hasta quedar inconscientes, una conducta que difícilmente robustezca las normas sociales convencionales (SW, pp. 92, 160, 165).[11] Algunos vendedores también atemorizan a los turistas para lograr que estos les den dinero a cambio de indicaciones para llegar a algún sitio, mientras que la feroz competencia por los lugares más valiosos de la

[11] «Si [los vendedores] consumieran drogas […]», escribe Duneier, «podríamos concluir con justeza que han renunciado a la lucha por vivir de acuerdo con los parámetros de la sociedad» (SW, p. 170). Se trata de una curiosa postura, ya que a) Duneier aporta abundantes indicios de que los vendedores de la calle efectivamente consumen drogas y b) millones de estadounidenses de todas las clases sociales y grupos étnicos consumen drogas ilegales con regularidad sin por ello renunciar a los «parámetros de la sociedad».

calle es regulada por la intimidación y, como no es de extrañar, por la fuerza. Sin embargo, en el libro no hay prácticamente ninguna referencia a la conmoción o confrontación física ni alusión a la existencia de armas (salvo una fugaz mención; SW, p. 244), tan siquiera con fines de defensa propia, lo que deja sin explicar cómo hacen estos vagabundos, que manejan cientos de dólares en efectivo, para defenderse de los violentos predadores de las calles cuando cae la noche (pero entonces Duneier no estuvo con ellos por las noches). ¿Podría el uso habitual de la violencia tener alguna relación con el hecho, tampoco analizado, de que la venta callejera es una tarea exclusivamente masculina (con excepción de una vendedora filipina), cuando las actividades que involucra parecen estar hechas a la medida de las mujeres? El que Duneier no preserve la identidad de sus informantes, contrariamente a la norma que rige la investigación etnográfica, refuerza la necesidad de silenciar las referencias a actividades ilegales o inmorales en su descripción.[12]

Una tercera técnica para santificar el comercio callejero consiste en *distorsionar la presentación y la interpretación de los datos* de manera de mostrar la virtud de los vendedores de libros. Así pues, los tramos más sustanciales de las transcripciones de los diálogos se refieren a cualidades como ser buenos, hacer el bien, corregir los propios defectos y ayudar a los demás y buscar y expresar respeto;[13] apenas hay, entre los vendedores, algunos mo-

[12] Este argumento aséptico se fortalece a partir de la aceptación acrítica de Duneier de los autorretratos que trazan sus informantes («*Nunca* dudé de *ninguna* de las cosas que Hakim me dijo acerca de su vida y tuve el firme deseo de evitar que se vean como malas»; SW. pág. 360, las itálicas son mías) "Creo que nunca debería publicar algo sobre una persona identificable a quien no pueda mirarlo/a a los ojos y leerle lo escrito."

[13] Incluso el trato que las fuerzas del orden dispensan a los vendedores callejeros es interpretado no como el resultado de relaciones de poder y autoridad, sino como una «crisis de respeto personal entre la

mentos de ira, celos, discusiones y conflicto, y ni qué decir de bajezas. Los aspectos más triviales e intrascendentes de su actividad, como la búsqueda de publicaciones mensuales en lugar de semanarios, son convertidos en signos de ingenuidad e indicadores de progreso (SW, p. 153). Toda vez que, para determinar un patrón de conducta, es necesario decidir entre explicaciones «culturales» –que ponen de relieve la moral de los vendedores– y consideraciones materiales respecto de la conveniencia y el poder, Duneier sistemáticamente se vuelca hacia las primeras sin tener en cuenta las últimas. Por ejemplo, afirma que si los vendedores no exhiben pornografía durante el día, no es porque ello podría traerles problemas con los compradores adultos o atraer la atención de la policía, sino «por respeto, como ellos dicen, hacia los niños que pasan». La parte de sus ventas que destinan a pagarles a quienes cuidan su puesto es presentada no como un pago por sus servicios, sino como señal de «respeto y confianza» entre ellos y como prueba del reconocimiento de «una cierta creatividad» de parte del cuidador. La conversión de Mudrick de matón que «les robaba a los repartidores de comida y vendía drogas para satisfacer sus necesidades» en vendedor callejero se atribuye a su recién descubierto «compromiso para con la sociedad», sin indagar si el envejecimiento y el recrudecimiento de la violencia y la represión policial en las calles podría haber contribuido a tal transformación. Cuando los buscadores de revistas se desviven por «dejar ordenada y prolija

policía y quienes no cumplen con la ley», en virtud de la cual «la angustia del oficial ante la posibilidad de que los vendedores lo consideren poco profesional» hace que éstos terminen actuando como «confidentes y aun como terapeutas» (SW, pp. 256, 284). La obsesión por el respeto es aplicable al esmero y el tipo de interacción que el sociólogo mismo tiene para con sus informantes: «¿Estaría a salvo en la calle? ¿Habría aceptado el hombre más duro y violento de la Sexta Avenida que lo que yo hacía era digno de respeto? … Hasta hoy no sé cuánta "aceptación", o "buen vínculo", o "respeto" tengo en la calle, o cuánto 'respeto' he expresado a estos hombres en nuestras relaciones personales» (SW, pp. 334, 357).

la basura que revolvieron» no es porque quieren evitar que los atrapen y los acusen de un delito, sino por orgullo ocupacional (SW, pp.77, 108, 88, 87, 150).[14] No se trata de negar que los vendedores callejeros desarrollen lazos sociales, tengan ideales morales y logren un sentido del valor individual y colectivo. Esto ocurre. El problema es que Duneier nos brinda un cuadro tan parcial e incompleto de su mundo que parecería que lo que él describe es lo único que ocurre, cuando, en realidad, como en cualquier universo social, la búsqueda de la moral no es ni la única motivación ni el modelo exclusivo de sus acciones.

1.3.

Sidewalk no hace articulaciones ni con la investigación sobre la gente que vive en la calle y la adicción en la calle, lo que demuestra que las actividades legales e ilegales no son disociables, ni con la literatura existente sobre los vendedores callejeros, lo que le habría permitido a su autor ubicar a sus vendedores de libros y buscadores de revistas en la esfera más amplia de las actividades comerciales informales de la ciudad. El resultado es que, aunque se trata de un estudio sobre el «mundo social» de una ocupación, de acuerdo con el molde de la segunda escuela de Chicago, *Sidewalk* presenta serias lagunas. ¿Cómo se las arreglan los vendedores con la incertidumbre respecto del flujo de la oferta, la demanda y los ingresos (Morales, 1997)? ¿Cómo se relacionan las fluctuaciones de su actividad con los cambios y ciclos de otros circuitos y sectores (Jones, 1988; Gaber, 1994)? ¿No existen diferencias entre los vendedores callejeros del subproletariado que se embar-

[14] Duneier está tan absorto en enfatizar que esa actividad es positiva desde todos los ángulos posibles que menciona esta reconfortante circunstancia: «Descubrí que las revistas tienden a ser muy limpias. He guardado pilas de revistas en mi departamento y nunca tuve cucarachas por ello» (SW, p. 69).

can en el comercio como un medio para salir del apuro y los bibliófilos y beatniks universitarios que desarrollan esa misma actividad a modo de hobby, por amor a los libros y a la gente que conocen de esa manera? ¿Cómo se explica la rígida partición racial que impera en esta actividad, en la que los vendedores negros monopolizan la zona de la Sexta Avenida mientras que los vendedores blancos de libros se congregan apenas unas cuadras más lejos, en la calle 4 Oeste,[15] como lo revela Jason Rosette (2000) en *The Book Wars*, su documental sobre esta actividad por el que ganó un premio? ¿Cómo hacen los afronorteamericanos para monopolizar la zona pese a lo duro que resulta asegurarse un espacio para la venta y a la presencia generalizada de vendedores inmigrantes de África en otros vecindarios de Manhattan (Stoller, 1996)? ¿Y cómo sobreviven a los períodos de inactividad forzada, como las semanas de lluvia y los largos meses de invierno, cuando el frío ártico vacía las calles de potenciales compradores? Es muy probable que Hakim y sus colegas tengan otras fuentes de ingresos.[16] Ninguna de estas cuestiones se abordan en *Sidewalk*.

[15] Teniendo en cuenta el manifiesto interés de Duneier en las cuestiones raciales, es sorprendente que no mencione a estos últimos y la relación conflictiva que aparentemente existe con algunos de los vendedores negros, ya que una comparación de las prácticas y las relaciones de los vendedores negros y blancos con sus clientes y con la policía de Manhattan habría permitido comprender en qué medida las razas, las clases y el Estado tienen un verdadero punto de intersección en la calle. Y ello, en una medida mucho mayor que la indicada por las misteriosas invocaciones de una «conciencia negra colectiva» y sus bizarras especulaciones acerca de una «hipotética familia convencional de Vermont que vende árboles de navidad en la calle Jane», que (de alguna manera) compara con los vecinos blancos de Vermont que llegan cada invierno a vender abetos canadienses a la gente del lugar (SW, pp. 239, 304-306). Es sorprendente también que Duneier no analice el hecho de que su principal informante, Hakim Hasan (y posiblemente otros vendedores), provengan de las Islas Vírgenes, cuando los hábitos sociales y los recorridos de los negros antillanos de la ciudad de Nueva York son bastante diferentes a los de los negros nacidos en esa ciudad (Vickerman, 1999; Waters, 1999).

[16] Posiblemente el silencio de Duneier al respecto se deba a que realizó su trabajo de campo fundamentalmente durante el verano. Por esta razón, se le hace imposible explicar cómo los cambios estacionales en las estrategias de subsistencia afectan la morfología social de los vendedores de libros y, con ella, la fisiología moral de la comunidad que integran (como sí lo explicaron Mauss y Beuchat [(1904) 1978] en su clásico estudio, «Seasonal variations among the Eskimos» [Variaciones estacionales entre los esquimales]).

Duneier no examina las fuerzas estructurales –la desocialización del trabajo, la erosión de la familia patriarcal, el achicamiento del Estado de bienestar, la criminalización de los pobres urbanos, la combinación de los negros y la peligrosidad en los espacios públicos– que directamente moldean y delimitan el espacio físico y simbólico dentro del cual operan los vendedores. Como resultado, nunca retoma la cuestión, planteada al comienzo del libro, de «los cambios que se han producido en la calle a lo largo de las últimas cuatro décadas». Ofrece una profusión de anotaciones, viñetas y retazos dispersos, pero no el tipo de historias de vida sistemáticas necesarias para conectar el mundo local de los vendedores con las principales instituciones que los afectan: el mercado laboral desregulado, el sistema de la justicia penal, la burocracia de la salud y la seguridad social, las organizaciones de beneficencia y las redes personales que operan más allá de la escena callejera. Estos datos biográficos e institucionales revelarían las sendas de entrada y salida de ese mundo y permitiría al lector juzgar si efectivamente, y bajo qué condiciones, el comercio callejero ejerce el proclamado efecto salvador sobre los vendedores sin techo, en lugar de alimentar sus adicciones, consolidar su marginalidad y perpetuar su miseria.[17] En lugar de vincular las trayectorias de los vendedores a la transformación de las estructuras sociales existentes, Duneier insiste en que resulta «difícil proyectar con rigurosidad los casos individuales sobre el entramado de los procesos sociales»,

[17] En este sentido, *Sidewalk* termina con un acertijo que queda sin resolver: dados los variados beneficios sociales y virtudes morales redentoras de la calle, ¿por qué Hakim Hasan anuncia abruptamente en el epílogo que ha decidido dejarla (especialmente teniendo en cuenta que, ahora que el libro lo ha convertido en un personaje famoso en el Village, sus ventas podrían mejorar sensiblemente)?

de manera que todo cuanto podemos hacer es «especular con cautela» (SW, p. 51). Esta especulación tiene su base, fundamentalmente, en las teorías que los vendedores hacen respecto de su propia vida, como cuando Jamaane explica que «cree firmemente en los modelos de roles y en tratar de dar el ejemplo» (SW, p. 58).

1.4.

El obsesivo interés que *Sidewalk* evidencia por el respeto y los «ideales de autoestima» dentro de un microcosmos interaccional que ha roto sus lazos institucionales y que aparentemente está exento de todo determinismo material y de vectores de poder expresa una deficiencia teórica más profunda: a lo largo del libro, Duneier toma las declaraciones de sus informantes sin ahondar en ellas y confunde «el lenguaje de las motivaciones» con los mecanismos sociales, y las razones invocadas por los vendedores para explicar sus acciones con las causas que realmente los determinan.[18] ¿Por qué Duneier se traga la proclama monótona de sus sujetos acerca de que «tomaron la decisión consciente de "respetar" a la sociedad mediante la tarea de hurgar en la basura o pedir limosna (en lugar de robar autos o vender drogas)» (SW, p. 159)? Porque resuena con el tropo victoriano que alude a los estereotipos de los (negros) pobres de las ciudades –aun cuando invierte su valencia, transformando lo negativo en positivo–, así como con su propia concepción del mundo social como un estadio para la afirmación del valor moral individual. La narrativa de «los hombres que se motivan mutua-

[18] El chequeo del material (SW, pp. 345-347) para establecer la veracidad fáctica de las afirmaciones de sus informantes es loable (así como esperable normalmente en cualquier trabajador de campo). Pero no es lo mismo que establecer su *pertinencia sociológica y adecuación analítica* para explicar las prácticas sociales de estos mismos agentes.

mente para vivir "mejores" vidas» pudo ser escuchada y registrada en el campo, porque era algo que Duneier traía consigo.

En lugar de seleccionar un sitio que le permitiera responder una pregunta sociológica, el apéndice metodológico de 29 páginas que cierra *Sidewalk* deja en claro que Duneier eligió un escenario hacia el que, por las razones que fueren, se sintió atraído y en el que desarrolló contactos ricos y peculiares. De modo que salió a «pescar» preguntas para las que estos informantes pudieran tener respuestas. Pero su problemática no emergió en forma inductiva, como en el cuento de hadas epistemológico de la «teoría fundamentada» o la «etnografía diagnóstica»;[19] antes bien, fue el resultado de la proyección sobre la calle de su interés personal en la moral y la «respetabilidad» (que ya era evidente en *Slim's Table*). Debe darse crédito a Duneier por el candor con el que lo reconoce:

> Mi investigación no está basada en ninguna pregunta precisa. No tenía teorías que quisiese probar o reconstruir, y no había una literatura académica en particular a la que supiese que quería contribuir […]. Fundamentalmente buscaba diagnosticar los procesos que se desarrollaban en este escenario y explicar los patrones de interacción que podía observar en la gente. Asimismo, cuando recolecté la información, hubo una idea general que me guió *a lo largo de todo mi trabajo: si la gente con la que estoy lucha o no por vivir de acuerdo con parámetros de valor «mo-*

[19] «Etnografía diagnóstica» es la expresión acuñada por Erik Wright, colega en Wisconsin de Duneier, para caracterizar este abordaje inductivo (del estilo de comencé-a-tener-ideas-a-partir-de-las-cosas-que-fui-viendo-y-escuchando-en-la-calle) de la investigación de campo (SW, p. 341). El nombre es seductor y la analogía, atractiva, pero carece de validez: un terapeuta que «logra una apreciación de los 'síntomas' que caracterizan a un "paciente"» (SW, p. 341) no extrae una teoría médica de los datos clínicos; basa sus observaciones en una nosografía y una nosología respaldadas por una etiología. Y su tarea fundamental es examinar en detalle la información a fin de seleccionar una *receta* para curar una enfermedad, no descubrir los *mecanismos* ocultos que la producen (de hecho, el terapeuta por lo general conoce perfectamente esos mecanismos, gracias a la biología médica).

ral», y de ser así, cómo lo hacen (SW, pp. 340-341; las itálicas son mías).

La investigación se convierte entonces en la búsqueda e identificación de aquellos matices de la vida cotidiana en la calle que se ajustan a esa intachable visión interaccionista y la confirman –algo que Duneier hace con conmovedora dedicación–,[20] pero al precio de excluir todos los demás aspectos, y especialmente las limitaciones materiales y la violencia simbólica, que amenazarían con empañar tal visión. Aun así, la calle adquiriría su plena significación como una reproducción en miniatura y un prototipo de la civilidad urbana (imbuida de la concepción de sociedad propuesta por Shilsian: una red de círculos concéntricos de deferencia y carisma) únicamente si la venta callejera de libros pudiera ser vinculada con controversias más amplias relativas al orden público. Aquí es donde la tesis sobre el delito y las políticas para su prevención entra en escena.

1.5.

Dando un salto desde la calle hacia el terreno de las políticas públicas, Duneier alega que la presencia de los vendedores, buscadores de basura y mendigos sin techo no alimenta el delito en las calles de Greenwich Village sino que, por el contrario, lo *reduce*. A qué delitos se refiere, cometidos cuándo y cómo, es algo que no se nos dice con exactitud, pero debe de tratarse de aquellos que los vendedores cometerían si no se dedicasen a esa

[20] En determinado momento, Duneier le pregunta a un vendedor que ocupaba un lugar disputado en la vereda: «¿Sintió, mientras esperaba hasta conseguir este lugar, que si finalmente se establecía aquí sería *de alguna manera una mala persona*?». Luego agrega: «Mi presencia se convirtió en la oportunidad de estos hombres de discutir qué entendían por una conducta apropiada» (SW, p. 248; las itálicas son mías).

«actividad empresarial inocente», así como de aquellos que estas personas impiden al vigilar la calle. De ello se deduce, declara Duneier, que «es necesaria una nueva estrategia de control social» cuyo «fundamento sean las incesantes demandas de conducta responsable», en consonancia con una política de «calidad de vida», pero animada por una «mayor tolerancia y respeto por la gente que trabaja en la calle» (SW, p. 313). Es esta la petición más osada de *Sidewalk*, y también la más débil.

Debe señalarse, en primer lugar, que Greenwich Village es un lugar extraño para evaluar el funcionamiento de cualquier estrategia diseñada para hacer cumplir la ley, dado que se trata de una zona heterogénea pero rica (el ingreso promedio es de 70.000 dólares anuales), caracterizada por una mezcla de roles y una proporción inusualmente importante de estudiantes universitarios, turistas, artistas, gays y lesbianas, y por un espíritu público de tolerancia cultural; en suma, un lugar único en el paisaje urbano de los Estados Unidos. Los problemas relacionados con el mantenimiento del orden público que surgen en ella son diferentes de aquellos que enfrentan los vecindarios residenciales o comerciales más homogéneos, y más diferentes aún de las dificultades que aquejan a las comunidades convertidas en guetos que cargan con el peso de cumplir con la política de «calidad de vida».[21] Sea como fuere, Duneier no aporta una sola prueba convincente de que el comercio en la calle desaliente el delito. En lugar de presentar datos

[21] Duneier reconoce que Greenwich Village es «único en una multiplicidad de formas», pero se abstiene de discutir en qué medida esas particularidades afectan la validez de sus afirmaciones y la posibilidad de hacer una generalización de ellas: «Debo dejar a los lectores la tarea de contrastar mis observaciones con las que ellos mismos hagan, y espero que los conceptos que he desarrollado para dilucidar este vecindario sea de utilidad en otros lugares» (SW, p. 11). Habría sido más útil realizar aunque más no fuese una breve comparación con el bullicioso escenario de venta callejera de la calle 14 (estudiado por Gaber [1994]) o con el mercado al aire libre de la calle 125 del Harlem (descripto en detalle por Stoller [1996]).

sobre denuncias policiales o arrestos (disponibles en el Departamento de Policía codificados por áreas) o de relatar incidentes específicos que den cuenta de la prevención de actos delictivos, se contenta con afirmar que personalmente «rara vez he visto algún delito en este medio» (SW, p. 79), lo que prueba que desconoce que la compra y tenencia de crack, por ejemplo, es un delito grave, penado con varios años de prisión en el estado de Nueva York. Sin embargo, no se hace mención a que la venta callejera *no* esté acompañada de actividades ilegales realizadas por lo bajo; y no es claro de qué modo los «ojos vigilantes» de una docena de vendedores callejeros marcarían una diferencia palpable en una zona concurrida, repleta de tiendas y por la que transitan residentes y turistas por igual a toda hora del día.

La discusión de Duneier sobre la teoría de las «ventanas rotas» es especialmente falible, puesto que deja de lado la literatura criminológica y jurídica más importante y realiza un diagnóstico erróneo de su naturaleza, sus medios y sus aplicaciones. Confunde la «política de la comunidad» de los años sesenta (a la que Egon Bittner dedica un renombrado estudio) con la «tolerancia cero» de los años noventa (SW, p. 375), que pretende defender el espacio público mediante el arresto y encarcelamiento sistemáticos de los acusados de delitos menores, tales como arrojar basura en las calles, mendigar, ofrecer sexo por dinero, beber, orinar en público y cometer actos de vandalismo. El postulado central de la «tolerancia cero» no es la estricta aplicación del código municipal, que Duneier describe y al que critica en el caso de sus vendedores y buscadores de basura, sino el trabajo de las patrullas facultadas para detener y registrar a los ciudadanos [stop-and-frisk patrols], cuyo blanco son las decenas de miles de jóvenes de los guetos y

barrios, que terminan siendo despachados en masa a Rikers Island.* La ciudad, presionada por la *Village Aliance* (una asociación comercial local) y asistida con vehemencia por la Universidad de Nueva York, trató de echar a los vendedores callejeros, y fracasó precisamente porque, en virtud de la peculiar manera en que el concejo municipal decidió implementar el derecho constitucional a la libertad de palabra, la actividad de estos vendedores quedaba completamente dentro de la ley (SW, pp. 132-136). El hecho de que a lo largo de cuatro años Duneier nunca tuvo ocasión de sacar bajo fianza a un solo miembro de su grupo callejero o de ir a buscar a alguno de ellos a un juzgado de guardia parecería indicar que los vendedores callejeros de libros están en gran parte exentos del lado más duro de la campaña por la «calidad de vida». Irónicamente, el blanco de esta campaña son los detestables limpiavidrios, y no los vendedores callejeros. Aun si lo fuesen, la policía de la ciudad de Nueva York efectuó 376.316 arrestos en 1998 (más de 227.500 por contravenciones), una cifra que supera en alrededor de 50.000 el total de delitos registrados ese año por las autoridades, y que derivaron en 130.000 ingresos en la cárcel de Rikers Island. Es difícil discernir en qué medida ese cuadro cambiaría si una docena o incluso unos cientos de vendedores callejeros de material impreso estuvieran exentos de esa política.

Duneier presenta como un hecho la propaganda del gobierno de la ciudad y de los ideólogos neoconservadores de la «guerra contra el delito», según la cual la «tolerancia cero» logró reducir el delito en la ciudad de Nueva York (SW, pp. 287, 313), pese a que existen sólidas investigaciones

* Es un complejo penitenciario de la ciudad de Nueva York, se asienta en una isla del East River, entre Queens y el Bronx, y junto a las pistas del "La Guardia" Airport.

que demuestran lo contrario.[22] Está suficientemente probado que el crimen violento había comenzado a disminuir años antes de que Giuliani implementara esa política; que otras grandes ciudades que han aplicado tácticas policiales divergentes de la «tolerancia cero» lograron reducir el delito en cantidades igualmente considerables, y que la aplicación de la política de «calidad de vida» no estaba basada en la denominada teoría de las ventanas rotas de George Kelling y James Q. Wilson, sino en el saber popular de los policías de ronda, quienes la resumieron bajo la menos elegante denominación de «teoría de las bolas rotas» (Fagan, Zimring y Kim, 1998; Greene, 1999; Joanes, 1999; Bowling, 1999; Maple y Mitchell, 1999). La pequeña enmienda que Duneier introduce en esa teoría, consistente en «definir el desorden con mayor precisión», sin dejar de suscribir su «viabilidad» (SW, p. 298), resulta un acto timorato, si no absurdo, a la luz del minucioso desmantelamiento que Bernard Harcourt (1998, esp. pp. 343-377) realiza de sus postulados y categorías, incluyendo su confusa concepción del desorden. Finalmente, la noción de que cuestionar la lógica conceptual de la política del mantenimiento del orden conducirá a modificar su implementación (SW, pp. 287-288) es, en el mejor de los casos, irrisoria: como otras estrategias destinadas a hacer cumplir la ley, esa política nunca fue adoptada en virtud de «fundamentos intelectuales», sino de motivaciones políticas, burocráticas y simbólicas.

Por último, uno debería preguntarse: ¿Por qué los sin techo que venden en la calle tienen que *reducir* el delito en lugar de simplemente *abstenerse* de cometerlos para poder ejercer sus tareas? ¿Por qué debería exigírseles una *mayor contribución a la civilidad* que la que se espera de los comerciantes regulares y de otros usuarios de los espacios públicos? A fin de probar que no son un flagelo para el vecindario, Duneier siente que debe considerarlos una bendición, y en su intento por demostrarlo santifica la doble vara con la que los pobres urbanos son juzgados en la sociedad estadounidense. Y uno no puede menos que preguntarse, entonces: ¿Qué sucedería si Duneier extendiese un poco más su red etnográfica y descubriese que los vendedores de libros en realidad *no* contribuyen a la seguridad del vecindario? ¿Abogaría, en ese caso, por su expulsión?

1.6.

La conclusión de los argumentos de Duneier es que existen dos categorías de gente de la calle: los que, en tanto que seres morales y dedicados a la vida empresarial, promueven el orden social y deberían ser tanto apoyados como «honrados» (SW, p. 317), y los que no lo hacen y presumiblemente deberían ser desalojados y expulsados. Bajo la apariencia de una crítica a la polí-

[22] «Admitimos que la teoría de las "ventanas rotas" es viable y que ha logrado bajar la tasa de delitos» (SW, p. 313). Solo menciono aquí los trabajos que estaban disponibles mientras Duneier aún se encontraba realizando su trabajo de campo. Entre los otros problemas que pueden encontrarse en el análisis de Duneier sobre la política de prevención del delito, está el hecho de que cita como respaldo de la teoría de las «ventanas rotas» un «excelente estudio» de Wesley Skogan (1990), *Disorder and Decline* [Desorden y decadencia], cuyos resultados en realidad indican que la pobreza y la segregación, y no el desorden, son los mejores predictores del delito, y cuyos hallazgos estadísticos sobre el nexo entre el desorden y el delito fueron invalidados por el minucioso análisis que Harcourt (1998, esp. pp. 309-329) realiza de los mismos datos. Hace referencia también a un trabajo de 1988 de Robert Sampson y Jacqueline Cohen que concluye que esa teoría carece de sustento empírico (SW, p. 370), y omite publicaciones más recientes del mismo autor (Sampson y Raudenbush, 1998) que la refutan explícitamente. Asimismo, Duneier se atribuye la autoría de la distinción entre orden físico y orden social, que constituye el núcleo del trabajo de Skogan, anterior al suyo (SW, p. 288). Finalmente, presenta *Fixing Broken Windows* [Reparar las ventanas rotas], de George Kelling y Catherine Cole, como una obra académica (SW, p. 374), cuando se trata de un panfleto ideológico financiado por el *Manhattan Institute* como parte de su campaña para legitimar la ampliación de la autoridad de la policía para manejar la pobreza.

tica de «tolerancia cero»,[23] *Sidewalk* delinea un proyecto con una orientación diferente, más eficaz, para llevar adelante una limpieza de la gente de la calle, que aplicara inflexiblemente la norma de «responsabilidad personal» pero que concediera a los pobres valiosos el espacio necesario para que ellos mismos se administren una suerte de programa de *workfare*[*] o un «entrenamiento intensivo en moral» que incluyese la mendicidad, la gorronería y el reciclado de objetos usados.

> Podemos observar el siguiente proceso. Un hombre sale de prisión y va a la Sexta Avenida a mendigar. Observa el puesto de venta de otro hombre y con el tiempo aprende a revolver la basura y a buscar revistas que la gente comprará. A través de sus relaciones positivas con los clientes y del autodireccionamiento que se produce por el hecho de que es su propio jefe, comienza a respetarse a sí mismo, que también es efecto de saber que tiene un «medio de vida honesto». Luego de un tiempo […] pasa de la calle a un departamento […]. Si los residentes llegan a ver su conducta como una contribución positiva, comienzan a tratarlo con un respeto al que no está habituado. A su vez, otros hombres que salen de la cárcel o que no conocen otro medio de vida más que el robo verán un modelo de conductas positivas y comenzarán a imitarlo. Las «ventanas reparadas» y las «ventanas rotas» pueden funcionar juntas (SW, p. 311).

[23] «Si la teoría de las "ventanas rotas" tal como es aplicada a la vida callejera parece haber funcionado bien, ello se debe a que ha sido utilizada de manera tan masiva que difícilmente podría haber fallado. En efecto, con una definición no sistemática del desorden, ha sido aplicada en forma acientífica, con un amplio margen de error que generalmente pasa inadvertido […]. Un mejor abordaje consistiría en definir el desorden con mayor precisión. En particular, quisiera ver una regulación al estilo de las "ventanas rotas" que respete a la gente dedicada a actividades comerciales honestas» (SW, p. 289). Así como el respeto rige la vida de los vendedores callejeros, debe gobernar también la acción de las autoridades.

[*] Concepto vinculado a la asistencia con subsidios estatales que contemplan como obligación una contraprestación laboral que generalmente se realiza en condiciones de precarización y flexibilización del trabajo. A diferencia del *welfare* clásico, el *workfare* enfatiza el mérito individual por encima de la solidaridad colectiva.

Esta fábula rosa basada en la premisa de una disociación artificial entre las actividades legales e ilegales de la calle podría, en el mejor de los casos, aplicarse a un puñado de hombres debidamente (auto)seleccionados, pero evidentemente no es extensible a los 60.000 ex convictos salidos de la cárcel cada año que invaden el estado de Nueva York, tres cuartos de los cuales provienen de los siete vecindarios más pobres de la ciudad de Nueva York y regresan a ellos (Wacquant, 2001, pp. 114-115). ¿Cuántos pueden esperar de manera realista encontrar un lugar para vender revistas usadas cuando los puestos de venta están ya superpoblados, y cuántos pueden esperar ganar suficiente dinero para pagar un alquiler y salir de la calle cuando aun los trabajadores de tiempo completo empleados en trabajos mal pagos no pueden hacerlo? Sin embargo, en la visión de Duneier, lo que los subproletarios urbanos necesitan son unos pocos «modelos positivos e inspiradores» que los guíen respecto de cómo tener un «medio de vida honesto» y una generosa ración de respeto por sí mismos y para con los demás, con lo cual estarán perfectamente bien. Si se los deja arreglárselas solos y con la ayuda de las demás personas de la calle, aprenderán a autodireccionarse, descubrir la moralidad y, por añadidura, aumentar su civilidad y «solidaridad social» en la ciudad. Resulta difícil formular un mejor alegato en favor de la prosecución de las políticas de Estado propiciadoras del abandono urbano, la indiferencia social, el workfare y el *prisonfare*[*] que han engen-

[*] Régimen carcelario establecido como contención para los sectores mayoritariamente masculinos del proletariado industrial precarizado en la era post-fordista, que se resienten y resisten al trabajo basura.

drado los crecientes desechos sociales esparcidos en las calles de las ciudades de los Estados Unidos. De hecho, Duneier suscribe *la institucionalización de la desposesión económica y la marginalidad social como una extraña política de lucha contra la pobreza* cuando afirma que «mejoraremos nuestro bienestar si damos lugar a que más personas, no menos, participen en actividades empresariales informales» y si el gobierno se mantiene al margen y acepta estas actividades no solo como «inevitables» sino como decididamente «admirables» (SW, p. 315). En verdad, admirable es la ingenuidad con la cual la sociedad –y las ciencias sociales– estadounidenses inventan constantemente formas novedosas de hacer que sus pobres carguen sobre los hombros el peso de sus propios dilemas.

2.
BUENOS, MALOS Y FEOS EN LA FILADELFIA NEGRA: ANDERSON Y LA «VIDA MORAL DEL NÚCLEO DEPRIMIDO DE LA CIUDAD»

Mientras que Duneier limpia la imagen de los vendedores callejeros del distrito bohemio de Manhattan al censurar y minimizar aquellos aspectos de sus actividades que los harían aparecer menos atractivos ante la sociedad convencional, Elijah Anderson no esquiva personajes y hechos indigeribles. En *Code of the Street*, la franqueza con que ofrece al lector un primer plano de los buenos, los malos y los feos que habitan las duras calles de la Filadelfia negra coloca su estudio directamente dentro de un género del que la obra de William Julius Wilson *The Truly Disadvantaged* (1987) constituye un buen ejemplo, con su relato descarnado de las «patologías sociales» de las entrañas de las ciudades.[24] En su libro, Anderson sorprende por el candor y la circunspección con que confronta realidades que la mayoría de los observadores o bien no pueden ver porque, para quedar a resguardo, se ubican fuera de la escena, o bien no quieren ver porque ellas pondrían en cuestión su caros preconceptos respecto de los pobres. *Code of the Street*, que consti-

[24] *Code of the Street* puede ser leído como una elaboración cultural y una descripción en escala reducida de la tesis propuesta por Wilson (quien suscribe el libro con entusiasmo en la solapa de la sobrecubierta), que atribuye los males del gueto contemporáneo a la combinación del desempleo producto de la desindustrialización y el aislamiento social alimentado por la disolución de la familia y el éxodo de los «modelos de roles» de la clase media en el contexto de una segregación permanente. El texto de la solapa afirma que la obra de Anderson «arroja una nueva luz sobre la vida de los verdaderos marginados».

tuye la culminación de años de arduo trabajo de campo y compromiso académico y personal con el tema, busca explicar «por qué tantos jóvenes de los barrios pobres se vuelcan a la agresión y la violencia mutuas» (COS, p. 9). La respuesta es el afianzamiento y la difusión de un «código de la calle», es decir una cultura de la resistencia basada en la provocación masculina y la brutalidad interpersonal. Esta cultura es propiciada desde adentro por la creciente ausencia de «modelos de roles» benéficos y, desde afuera, por la desposesión económica (producto de la desindustrialización) y por la exclusión racial, diversamente manifestada a través de los prejuicios, la discriminación y la segregación por parte de los blancos. Para llegar a esta respuesta, el sociólogo de Pensilvania expone pacientemente la superposición de divisiones culturales, las tensiones sociales y las luchas intestinas que desintegran el gueto de *fin-de-siècle* y, desde su seno, contribuyen a su dilema colectivo. Pero su análisis de estas luchas queda debilitado por la manera en que reifica la tendencia cultural a constituirse en grupos, por el error conceptual acerca de la noción de «código» y por una persistente desconexión entre los datos empíricos y la teoría, que convierten el libro en un trabajo inacabado que, en última instancia, plantea más preguntas de las que resuelve. En particular, el argumento de Anderson acerca de la centralidad de los mentores o padrinos morales se vincula con una teoría de la acción, de los «modelos de roles», conceptualmente deficiente, que queda permanentemente refutada por las pruebas que presenta el libro. Por su parte, las referencias a la desindustrialización y la exclusión racial están artificialmente recubiertas por descripciones de campo que en ningún momento dan cuenta de cómo esas

fuerzas macroestructurales externas llegan a afectar la vida dentro del gueto.[25]

Code of the Street puede leerse como dos libros separados. El primero, integrado por los primeros cuatro capítulos, sobre la lucha entre los valores convencionales y los de la calle, sobre la búsqueda imperiosa del respeto viril en los encuentros callejeros, sobre las drogas y la violencia y sobre los hábitos sexuales de la juventud del gueto, retoma, revisa y en general repite los temas y tesis postulados en el libro anterior del autor (1990), *Streetwise* [Gente con calle] (el capítulo de COS titulado «The mating game» es incluso una reproducción exacta del capítulo «Sex codes and family life among Northton's youth» de ese libro). El segundo, también conformado por cuatro capítulos, aporta material nuevo sobre los dos tipos sociales que Anderson considera los «pilares morales» del gueto, el «papá decente» y la «abuela del núcleo deprimido de la ciudad», y sobre el padecer de dos jóvenes que luchan por liberarse de las garras de la calle, el primero sin éxito y el segundo con resultados más alentadores. Ambas partes del libro giran en torno de la oposición central entre «decentes» y «callejeros», que Anderson introduce invitando al lector a recorrer la avenida Germantown, una importante arteria de Filadelfia que comienza en el opulento distrito blanco de Chestnut Hill, atraviesa Mount Airy, una zona mixta de clase media, hasta llegar a Germantown, un ruinoso vecindario negro donde el «código de la calle» arremete contra el «código de la civili-

[25] *Code of the Street* también adolece de una mala edición. Con una escritura redundante, cada capítulo resume los otros y ensaya una y otra vez la tesis central del libro (pasajes casi idénticos se repiten en la misma página o solo con diferencia de algunas páginas; véanse, por ejemplo, las páginas 73 y 78, l26 y 129, 209-210, 212-213, 218, 308, 313, 318 y 320), y si bien las referencias bibliográficas son breves, contienen importantes errores (se hace referencia al estudio de Darnell Hawkin de 1986, *Homicide*, como un libro de 1966 titulado de la misma forma)

dad». Allí, en medio de un paisaje urbano desolado, jóvenes sujetos son «muestras» y «representantes» de «paradas» que constituyen teatros donde se ponen a prueba formas virulentas y agresivas de masculinidad; la decencia pública es ignorada abiertamente, el delito y la venta de drogas son endémicos, y las riñas, cosa de todos los días; las calles, las escuelas, las tiendas y las viviendas destilan sociabilidad pero también peligro, terror y miseria, debido a la falta de trabajo, las deficiencias de los servicios públicos, la estigmatización racial y el consiguiente sentimiento de alienación y desesperación (COS, pp. 20-30). Sin embargo, lejos de ser homogéneo, como la ciudad misma, este segmento del gueto se divide en «dos polos de orientación de valores, dos categorías sociales contrastantes»: «los callejeros y los decentes», que «organizan socialmente la comunidad» y determinan el tenor de la vida en el vecindario en función del «modo en que coexisten e interactúan» (COS, pp. 35, 33).

2.1.

Anderson insiste desde el comienzo en que esta pareja de términos son «juicios valorativos que confieren un estatus a los residentes del lugar», «rótulos» que las personas usan «para definirse a sí mismas y a los demás». Recomienda con sensatez no sustancializarlos, enfatizando que «en una misma familia pueden coexistir individuos de cualquier orientación» y que «se pasa con gran facilidad de un código a otro», a tal punto que la misma persona «puede en diferentes momentos tener una orientación decente o callejera, dependiendo de las circunstancias» (COS, pp. 35-36). Pero inmediatamente deja de lado su propia recomendación y procede a tratar estas orientaciones culturales flexibles como repertorios fijos –códigos, culturas o

sistemas de valores– e incluso como conjuntos de normas domésticas enfrentadas. Este clásico caso de *Zustandreduktion*, «reducción de un proceso a condiciones estáticas», para usar la expresión de Norbert Elias (1978, p. 112), tiene tres consecuencias desafortunadas.[26] En primer lugar, tomar las nociones populares que los residentes utilizan para dar sentido a su mundo cotidiano como los indicadores de dos grupos mutuamente excluyentes le impide a Anderson analizar la lucha dinámica que interviene en el proceso de categorización del que surge la diferencia entre «callejeros» y «decentes», y dar cuenta de cómo esta lucha afecta la conducta individual y la formación de grupos. Y ello debido a que deja sin examinar los mecanismos y rodeos sociales mediante los cuales las diferentes personas se vuelcan hacia este o aquel extremo del abanico, y qué facilita u obstaculiza ese vuelco.[27]

Asimismo, al basarse en los conceptos populares de los residentes sin anclarlos firmemente en el orden social, Anderson hace una presunción

[26] No se trata de un mero problema terminológico. Pese a su temprana insistencia en que con «callejero» y «decente» se refiere a rótulos y no a individuos o grupos, Anderson toma esos términos en este último sentido a lo largo del libro. Así, el capítulo se titula «Decent and street families» [Familias decentes y callejeras], y sus principales aparatados –« Decent families» [Familias decentes], «The single decent mother» [La madre soltera decente] y «The street family» [La familia callejera]– presentan individuos que constituyen la encarnación de dos tipos sociales tangibles. En el último capítulo, Anderson enfatiza que «la mayoría de los residentes son decentes», aunque «la gente decente rara vez forma algo que se parezca a una masa crítica». Basándose en sus visitas a «numerosos colegios secundarios del núcleo deprimido de la ciudad», estima que «aproximadamente una quinta parte de los estudiantes participa del código de la calle». Puntualiza que «los empleadores a veces discriminan a grupos enteros de personas o áreas geográficas porque no pueden o no quieren diferenciar a la gente decente de estos vecindarios». Y menciona una disminución en «la proporción de gente decente-gente callejera» a medida que uno se aproxima al corazón del gueto, o lo que de manera algo críptica denomina «zona cero» (COS, pp. 309, 311, 317, 319, 324).

[27] Hay tramos en los que Anderson insinúa esta cuestión, como cuando señala que «el tipo de hogar del que proviene un niño influye pero no siempre determina» si ese niño se convertirá en «decente» o «callejero», o cuando afirma que la imposibilidad de los niños callejeros de cambiar de código «se debe en gran medida a la persistente pobreza y a efectos locales del vecindario, pero también está estrechamente relacionada con el entorno familiar, sus pares y los modelos de roles» (COS, p. 93). Pero esta enumeración de factores detiene la indagación precisamente en el punto en el que debería comenzar.

respecto de lo que precisamente requiere una demostración: que estos dos grupos de familias se diferencian perfectamente por sus valores morales más que por ubicaciones estructurales que ocupan en el espacio social y por las oportunidades y dificultades objetivas de vida inherentes a ellas. Anderson sabe muy bien que «las comunidades del centro deprimido de la ciudad son en realidad bastante diversas económicamente», y señala al pasar las variaciones relativas a los bienes, la ocupación, los ingresos y la educación (COS, p.53). Pero no analiza el sistema de lugares que se conforma a partir de estas diferencias, de manera que prácticas que pueden ser efecto de determinadas posiciones socioestructurales son atribuidas automáticamente, *por defecto*, a la «cultura», referida en términos del «código». En cambio, traza una dicotomía entre «familias decentes» y «familias callejeras» que no da lugar a términos medios y permite tan solo una escasa superposición y un exiguo interjuego simbólico entre ellas. Las familias decentes poseen las sagradas virtudes de la estereotipada familia estadounidense que propone la ideología dominante: «trabajan duro, ahorran dinero para adquirir bienes materiales y educan a sus hijos para que logren ser algo en la vida», de acuerdo con los «valores imperantes» (COS, p. 38). Conservan sus trabajos aun cuando son inseguros y mal pagos, se alían con instituciones «de afuera» tales como las iglesias y las escuelas, y tienen fe en el futuro. Su profunda religiosidad les permite mantener «familias nucleares intactas» en las que «el rol del "hombre de la casa"» es predominante e infunde a todos un sentimiento de responsabilidad personal. Las familias callejeras son su espejo invertido: «a menudo evidencian falta de consideración hacia otra gente y tienen un sentido de la familia y la comunidad bastante superficial»; privadas de trabajos bien pagos, sus recursos son limitados y con frecuencia mal utilizados,

y su vida está «marcada por la desorganización» y llena de frustración. Asumen sus obligaciones parentales con dejadez, son desconsiderados con los vecinos y tienen choques periódicos con la policía; con su ejemplo, enseñan a sus hijos «a ser grotescos, alborotados, orgullosamente vulgares y groseros; en suma, callejeros» (COS, pp. 45-47). Se imponen preguntas, que quedan *sin responder*: ¿Estas familias son pobres porque son moralmente disolutas, o es al revés? ¿Su orientación cultural es la causa o el resultado de su ubicación en las posiciones inferiores del espacio social y de la particular relación con el futuro que implica tal ubicación? Adviértase que la caracterización que hace Anderson de la «familia callejera» es completamente negativa: se define por sus deficiencias, sus déficits y sus carencias; la orientación y las acciones de la familia callejera son leídas desde el punto de vista de las familias «decentes», que luchan para distanciarse de los vecinos «groseros». Al adoptar así los conceptos populares de los residentes como sus herramientas de análisis, Anderson incurre en un tercer problema: al igual que la «gente decente», atribuye todos los males de la «comunidad» a la gente de la calle, *tomando partido* en la batalla que estas dos facciones (o fracciones de clases) de la población del gueto libran entre sí, en lugar de analizar cómo ese antagonismo opera en la práctica enmarcando, reduciendo o amplificando las diferencias objetivas en las posiciones sociales y en las estrategias del vecindario. Para sostener su visión candorosa respecto de los aspectos repudiables de la vida del gueto, Anderson clasifica las conductas y adjudica los patrones encomiables y los ofensivos a dos grupos diferentes, definidos precisamente por sus morales contrastantes. A lo largo del libro, evidencia el compromiso manifiesto de documentar (y lamentar) la difícil situación de la gente «de-

cente» y de reivindicar su punto de vista.[28] Su compromiso personal con la «decencia» –testimoniado por la presencia de ese término en el subtítulo del libro– limita sus observaciones, tiñe sus análisis y coarta su posibilidad de explicar los valores de la calle en términos que no sean exclusivamente los de la degradación de los valores decentes, aun cuando éstos son motivados, como veremos a continuación, por la «adaptación» a las carencias materiales y a la falta de oportunidades.

2.2.

El eje del libro es la fundamentada descripción del funcionamiento del «código de la calle», ese «grupo de prescripciones y proscripciones o reglas informales que rigen la conducta, organizadas en función de la desesperada búsqueda de respeto que gobierna las relaciones públicas» en el gueto (COS, p. 10). Para los jóvenes hombres que adoptan este código, la vida es una perpetua «campaña por el respeto» que consiste en anunciar, por medio de la apariencia, el comportamiento y la actitud, las palabras y los actos, que están preparados para enfrentar e impartir violencia sin temor a las consecuencias, para obtener su parte del «jugo», tal el nombre que recibe en la calle el respeto hacia el hombre. La intrusión de esta belicosa actitud mental propia de la calle en los hogares, las escuelas, los parques y los establecimientos comerciales tales como las tabernas y los cines contamina todas las

[28] La única propiedad negativa que Anderson encuentra en las «familias decentes» es que sus esfuerzos por subir en la escala social pueden ser percibidos como una expresión de «falta de respeto» hacia sus vecinos y alentar una política destinada a impedirles «venderlo todo» o «actuar como blancos», que significaría adoptar formas propias de la clase media y dejar el vecindario. Esto plantea un nítido contraste con los trabajos anteriores de Anderson (1978), especialmente *A Place on the Corner*, un magistral estudio de la construcción interaccional del orden social del gueto, en el que los puntos de vista de los «normales», los «borrachos» y los «malvivientes» son tratados en un plano de plena igualdad epistémica.

relaciones entre las personas. Alienta el delito depredador y la venta de drogas, exacerba la violencia interpersonal e incluso tiñe el cortejo, la seducción y los encuentros íntimos entre los sexos.[29] En este punto Anderson amplía y enriquece el análisis más sucinto que Richard Majors y Janet Billson hicieron de la «pose *cool*», esa «forma ritualizada de masculinidad» a través de la cual los afronorteamericanos marginados afirman su «orgullo, fuerza y control» en el teatro público de la vida cotidiana (Majors y Billson, 1992, p. 23). Majors y Billson vieron en esa «pose *cool*» un síntoma de la opresión manifestada a través de una educación calamitosa, el desempleo generalizado, el alto nivel de pobreza, la falta de control de la fertilidad y la hipermorbilidad; la retrataron como el producto de la «violencia estructural subyacente que pone en peligro la igualdad de oportunidades para los negros» y «fomenta la violencia en sus coléricas víctimas». Del mismo modo, Anderson presenta el «código de la calle» como una «respuesta cultural compleja a la falta de empleos con salarios dignos, a la estigmatización de la raza, al consumo generalizado de drogas, a la alienación y a la desesperanza» (texto de la solapa del libro).

Pero, ¿qué es exactamente un código, de dónde proviene el «código de la calle» y cómo genera en los hechos determinadas conductas? Uno esperaría que el libro de Anderson elucidara estas cuestiones; sin embargo, cuanto más se adentra uno en su lectura, más confusas se tornan.

[29] *Code of the Street* no agrega mucho a la literatura existente acerca de estos temas, puesto que presenta hechos en su mayoría estereotipados, basados en lo que Anderson mismo denomina «material impresionista […] de diversos escenarios sociales de la ciudad» (COS, p. 10), que trata con superficialidad los procesos centrales. Pueden encontrarse descripciones más agudas y disecciones más profundas de la venta de crack en Bourgois (1995), de la dinámica y los dilemas del robo a mano armada en Wright y Decker (1997), de la construcción sensual y moral del honor masculino a través de la confrontación violenta en Katz (1989) y de los infortunios y las esperanzas de las adolescentes en Kaplan (1997).

Primero, el código es descripto de diversas maneras: como un conjunto de «reglas informales», una «etiqueta», una «orientación de los valores», una «cultura de la resistencia», con las regularidades objetivas de conducta que prescriben, pero también como un «guión», un conjunto roles y sus expectativas pautadas, una identidad personal, un «entorno», e incluso como la «trama de la vida cotidiana» *in toto*.[30] Esta definición imprecisa y excesivamente abarcativa resulta problemática, dado que si el código es tanto una matriz cultural que moldea la conducta como esa conducta misma, el argumento se torna circular. Asimismo, existe un grado considerable de confusión respecto de los orígenes y vectores del «código de la calle». La noción se introduce en primer lugar como una constelación contemporánea, específica de un grupo, normativa, nacida en el gueto en virtud de la singular confluencia de la dominación racial, la devastación económica y la desconfianza hacia la justicia penal. Pero unas páginas más adelante se nos dice que no es más que un avatar reciente de una antigua concepción del honor masculino que data de los albores de la civilización y es compartida por una multiplicidad de grupos inmigrantes viejos y más recientes en la sociedad estadounidense.[31]

[30] «El código de la calle no es el objetivo o el producto de las acciones de algún individuo, sino la trama de la vida cotidiana, un entorno vívido e imperioso al que todos los residentes del lugar deben ajustar sus rutinas personales, sus estrategias para generar ingresos y su orientación hacia la escolaridad, así como su sexualidad, su paternidad y sus relaciones con los vecinos» (COS, p. 366).

[31] Por un lado, Anderson afirma que «el código es una respuesta cultural compleja a la falta de trabajo digno, a la estigmatización de la raza, al generalizado consumo de drogas, a la alienación y a la falta de esperanza». Por otro, señala que «este código no es nuevo. Es tan viejo como el mundo; data del tiempo de los romanos o del mundo de los guerreros o el viejo sur estadounidense. Y puede observarse en las comunidades de las clases trabajadoras escocesas e irlandesas, italianas o hispánicas» (COS, texto de la solapa del libro y p. 84)

Para aclarar los términos, Anderson remite al lector a la «verosímil descripción de la tradición y evolución de este código» vertida en dos libros por sendos periodistas: *All God's Children* de *Fox Butterfield* y *The Promised Land* de Nicolas Lemann (COS, p. 328). Esto no aclara demasiado, no solo porque ninguno de esos libros está a la altura de la investigación histórica académica, sino también porque ellos refutan rápidamente la tesis de Anderson de una concepción agresiva del honor engendrada por la combinación de la profunda pobreza y la exclusión racial que condujo a la virulenta alienación en las metrópolis de los Estados Unidos luego de la década de 1970. El libro de Lemann (1986) afirma que la cultura del gueto postindustrial fue importada desde el sur agrícola por la Gran Migración de las décadas de entreguerra: según él, «el ódigo de la calle» es un complejo sureño con raíces en la aparcería y que por lo tanto también está presente en las regiones rurales. En cuanto a Butterfield (1995, pp. xviii, 11), la violencia generalizada en los barrios pobres «tiene poca relación con cuestiones raciales o de clase, con la pobreza o la educación, con la televisión o la disgregación de la familia»; no es ni reciente ni específicamente urbana, ya que «tiene su origen en una orgullosa cultura» del honor propia los blancos del sur de preguerra, que a su vez tenía sus «raíces en los enfrentamientos sangrientos entre clanes y familias que se remontan a la Edad Media». Estas contradictorias explicaciones de sus orígenes y de los grupos que lo portan significan que el «código de la calle» puede ser interpretado diversamente como una concepción de la *masculinidad* (compartida por todas las clases), como un modelo cultural de las *clases bajas* (compartido por todos los grupos étnicos), como una forma cultural *étnica* o regional (pero específica de un género) o incluso como un constructo sociomental engendrado por la

pertenencia a un *lugar* particular caracterizado por la carencia y la alienación extremas (la calle, el núcleo urbanísticamente deprimido y socialmente sin trabajo de la metrópolis y o el hipergueto), quizá con influencias de la cultura delictiva o carcelaria. Se hacen necesarias aquí algunas puntualizaciones, para poder ubicar mejor el «código de la calle» en algún lugar entre una atemporal propención masculina a la agresión y la peculiar expresión de un atavismo etnorracial, regional o de clase.

2.3.

Ubicar la génesis del «código de la calle» en formas masculinas de pensar, sentir y actuar en los espacios públicos urbanos, sedimentadas históricamente y pertenecientes a una clase o etnia, no solo ayudaría a especificar sus principios y a comprender su transformación, mostrando cómo la «pose *cool*» de los años setenta devino en el «caso difícil» de los noventa para los hombres negros atrapados en los estratos inferiores del espacio social de los Estados Unidos. También aclararía otra ambigüedad de la exposición de Anderson: a veces se dice que el código callejero organiza y mitiga la violencia al proporcionar «una especie de mecanismo de control, alentando a la gente a investir a los demás de cierto respeto», mientras que, en otros momentos, se lo considera responsable de sembrar desconfianza, desestabilizar las relaciones e incitar a la agresión, de manera que aun «la gente decente y respetuosa de la ley se convierte en víctima de la violencia fortuita» (COS, pp. 105, 108). Ello sugiere que el «código» no puede explicar un patrón particular de conducta *salvo que sea puesto en relación con otras fuerzas y factores sociales* que actúan como «conmutadores» que encienden o apagan su potencia (des)organizadora. Entre estos factores que reclaman un análisis

más profundo que el ofrecido por Anderson, están la amplia disponibilidad de armas y la creciente simbiosis entre la cultura de la calle y la de la prisión debida a las astronómicas tasas de encarcelamiento de los jóvenes afronorteamericanos de los centros urbanos.[32] Ello implica, a su vez, que la violencia salvaje dentro del gueto es el resultado no previsto de las políticas públicas de tolerancia hacia las armas en manos de civiles (su portación y comercialización) y de administración punitiva de la pobreza en las metrópolis a través de la «carcelarización» del habitus de la calle, que habla menos de la cultura local de la masculinidad que del Estado (Wacquant, 2001).

Explicitar cómo el código de la calle produce conductas más o menos violentas en el campo mismo de acción probablemente permitiría poner al descubierto su dudoso rango conceptual. Como herramienta *descriptiva* diseñada para dar cuenta de la configuración cotidiana de los residentes del gueto, resulta útil e iluminadora; como herramienta *analítica* para explicar la conducta social, adolece de severas deficiencias. El concepto de código proviene de la cibernética y la teoría de la información, y ha sido adoptado por la lingüística y la antropología. Pero como lo han demostrado muchas críticas al estructuralismo –entre las cuales, la más acabada es la que Bourdieu hace a Lévi-Strauss en *Outline of a Theory of Practice* (1977)–, tal abordaje reduce los individuos o grupos a la condición de soportes pasivos

[32] Para Fagan y Wilkinson (1998), no son las reglas informales del honor masculino sino los instrumentos y objetivos de la violencia los que han cambiado en el gueto a lo largo de las dos últimas décadas. A principios de los años noventa, la circulación masiva de armas y su uso generalizado por las pandillas callejeras para conquistar y controlar los expansivos mercados callejeros de la droga dieron lugar a un repentino surgimiento y un incremento epidémico de violencia (y, en parte, también explican su reciente disminución). Así, «las armas se convirtieron en símbolos de respeto, poder, identidad y hombría para una generación de jóvenes, además de tener un valor estratégico para la supervivencia» en un entorno de desposesión y una «ecología del peligro» (Fagan y Wilkinson, 1998, p. 105)

de un «código» que despliega su lógica semiótica independiente «a espaldas» de aquellos; no logra aprehender la práctica en otros términos que no sean los de la mera *ejecución* de un modelo cultural atemporal que niega las capacidades de inventiva de sus agentes y el carácter abierto de las situaciones, congelado de este modo las relaciones dinámicas en réplicas eternas de una matriz única. En muchos pasajes del libro de Anderson, el código aparece, efectivamente, como un *deus ex machina* que maneja a las personas a la manera de marionetas y condiciona las conductas independientemente de los factores materiales u otros. El «código de la calle» es invocado aun en casos en los que resulta claramente superfluo: por ejemplo, no hace falta que alguien «adquiera el saber callejero del protocolo» del robo a mano armada para comprender que, cuando un asaltante le apunta a la cabeza, es mejor cooperar con él y acceder a sus pedidos, lo que Anderson sobreinterpreta como el reconocimiento de «la autoridad, el valor, el estatus, incluso la respetabilidad del asaltante» (COS, p. 128). Se trata, simplemente, de tratar de evitar que lo hieran o lo maten, algo que toda criatura urbana debidamente socializada sabe, cualquiera sea su «código».

2.4.

Lo que un joven rebelde atrapado en la calle «necesita es que se le tienda una mano en serio: un viejo guía dispuesto a ayudar puede marcar una gran diferencia» (COS, p. 136). Con este pronunciamiento, Anderson sienta las bases para la segunda parte de *Code of the Street*, en la que busca demostrar que los «modelos de roles» benéficos, como el «papá decente» y la «abuela del núcleo deprimido de la ciudad», influyen en la vida social del gueto. El problema aquí es que, tal como sucede con la descripción que hace Duneier

de los vendedores callejeros, una lectura minuciosa muestra que esta tesis es refutada permanentemente por los datos que él mismo aporta. «El papá decente es un cierto tipo de hombre», un hombre «moral y de elevados principios» con «ciertas responsabilidades y privilegios: trabajar, apoyar a su familia, gobernar su hogar, proteger a sus hijas y educar a su hijo para que sea como él», así como «soportar sobre sus hombros el peso de la raza» (COS, p. 180). Su autoridad se funda en su devoción por la ética del trabajo, en su persistente compromiso para con lo apropiado y la propiedad, en el apoyo de la iglesia y en el acceso a los recursos económicos, entre los cuales el principal es el empleo. Pero «hoy el rol de patrocinio del papá decente está siendo amenazado por la desindustrialización» y su «aura moral» se está desvaneciendo. Habiendo perdido su sustento económico, su trascendencia disminuye, se vuelve menos visible, y muchos jóvenes «desempeñan ese rol pobremente» porque, al no haber estado en contacto directo con el modelo en todo su esplendor, solo conocen «su bosquejo» (COS, p. 185). De ese modo, son pasibles de adquirir una actitud defensiva, hipersensible e irascible, y a veces descargan su frustración en sus mujeres, cuando éstas osan «desafiar su imagen de hombres que tienen el control» (COS, p. 187).

Para probar que el «papá decente» conserva su «importancia para la integridad moral de la comunidad», Anderson desgrana una sucesión de observaciones, anécdotas y extractos de entrevistas presentados desorganizadamente, incluyendo un relato errático y repetitivo de once páginas de uno de estos padres decentes, acerca de un incidente ocurrido veinticinco años antes, en el cual su amado hijo modelo fue asesinado en una de las confrontaciones habituales, aunque no por ello menos horrorosa, con los

miembros de una pandilla (COS, pp. 194-204). Este padre, comprensiblemente, está abatido y resentido por lo injusta que ha sido la vida con alguien que ha honrado inquebrantablemente los preceptos de la «decencia». Pero dar a conocer ese dolor y mostrar las huellas del daño emocional en la familia contribuye poco a individualizar las condiciones y los mecanismos sociales por los que la moral a la que él aspira y a la que adhiere puede tener o no eficacia social. De hecho, este padre decente y sus compatriotas aparecen añorando anacrónicamente un tiempo lejano en el que existían empleos estables en las fábricas y configuraciones familiares retrógradas en las cuales el hombre era el proveedor y la mujer ocupaba «su lugar, que consistía en atender la casa y preparar la comida para satisfacer al hombre», y se cuidaba «de hablar cuando no le correspondía o de hablar demasiado, para no empequeñecer la figura de aquel» (COS, p. 183). La propia nostalgia de Anderson por esa época «fordista» de patriarcado no le permite ver que, lejos de estar satisfechas con el sometimiento doméstico, las mujeres afronorteamericanas hace ya tiempo que han asumido un papel fundamental en los asuntos de su comunidad, y que la declinación de la influencia del «papá decente» no se debe simplemente al deterioro económico del hombre negro y a su incapacidad para obtener recompensas tangibles («Su autoridad moral se debilita cuando una actitud amable no reporta beneficios materiales: un buen trabajo para un hombre joven, una buena casa para una mujer joven»; COS, pp. 204-205). Es el resultado de un cambio radical en la forma y la dinámica de la familia, las cuestiones de género y las relaciones generacionales que ponen al descubierto una profunda y antigua fisura existente entre los hombres y las mujeres negras, especialmente pronunciada en los estratos más bajos pero que afecta a todas

las clases.[33] Lamentar el aumento de las «"malos cabesillas" (como ciertos músicos de rap)», quienes supuestamente reemplazan al papá decente como ejemplos de quienes obtienen logros, no restaurará las condiciones que convirtieron a estos últimos en prototipos sociales preeminentes ni restituirá «los viejos tiempos [en los que] el hombre negro era fuerte», a tal punto que «aun el hombre blanco lo advertía», como sostiene uno de los informantes de Anderson (COS, pp. 205, 194).

A medida que el rol del papá decente se va erosionando rápidamente, «las abuelas continúan conformando algo así como una red comunitaria segura», pero «esa red está debilitada y corre el peligro de desaparecer» (COS, p. 207). Debido al deterioro económico, el aumento de la drogadicción y la concomitante cristalización de la cultura de la resistencia de la calle, «una vez más la abuela negra es llamada a asumir su rol tradicional» de «desinteresada salvadora de la comunidad», que se ocupa heroicamente de los niños no deseados, compensando «la incapacidad –o en muchos casos la falta de interés– de los hombres jóvenes para cumplir con sus obligaciones y responsabilidades parentales», y ejerciendo una gran autoridad moral (COS, pp. 208, 211). Aunque no es sorprendente que existan dos tipos de abuelas, la respetable y la orientada hacia la calle, la abuela tradicional es en esencia el equivalente femenino del papá decente: solvente desde el punto de vista económico, temerosa de Dios, éticamente conservadora, fiable y defensora de la autoridad y la responsabilidad. Pero si es cierto que se ha convertido en

[33] Para una concepción contraria a la visión popular «masculinista» de los «papás decentes», que documenta el rol menos visible pero no menos decisivo de las mujeres como las «hacedoras de la raza», véanse Higginbotham (1992), White (1998) y Clark y Thompson (1998); para un minucioso tratamiento de la arraigada «crisis en casi todos los aspectos de las relaciones de género entre todas las clases de afroamericanas», véase el ensayo provocador y perturbador de Patterson (1998), «Broken bloodlines» [La ruptura de los lazos de sangre].

un «referente conceptual [sic] del sistema de valores en el que son iniciadas y crecen muchas jóvenes» (COS, p. 214), ¿por qué entonces tantas de esas mismas jóvenes tienen una actitud tan irresponsable?

En lugar de someter la visión romántica del pasado que ofrecen sus informantes a una crítica metódica basada en la historia social y oral del gueto, Anderson entroniza esa visión, dejando sin resolver dos contradicciones presentes en el corazón de su relato. En primer lugar, los dos roles principales, el del papá decente y el de la abuela heroica, no pueden haberse desarrollado juntos, puesto que su importancia funcional tiene una relación inversa: ¿quién necesita que la abnegada abuela se ocupe de los bebés de una hija rebelde si el papá decente ha «modelado» una moral adecuada y ha criado a sus hijos, especialmente a los varones, en forma correcta? De hecho, ningún tipo social desempeña un papel predominante en las descripciones históricas del gueto de mitad de siglo ni en los relatos de historias de vida contemporáneas (por ejemplo, Drake y Cayton, [1945] 1993; Greenberg, 1991; Trotter, 1995; Gwaltney, 1980, Monroe y Goldman, 1988; Kotlowitz, 1991). En segundo lugar, la «abuela tradicional» tiene éxito como *abuela* únicamente porque, en los *propios términos de Anderson*, ha fracasado como *madre*: a pesar de su «enorme autoridad moral y fuerza espiritual», no ha podido controlar a sus hijas adolescentes ni evitar su embarazo precoz. Y ahora debe recoger los fragmentos como pueda en el contexto de la indiferencia pública, de suerte que no puede recurrir a nadie más que a ella misma y a la mujer más cercana de su familia.

Como prueba de la proeza ética de la abuela del barrio pobre, Anderson aporta la transcripción de 15 páginas, prácticamente sin editar, de una «conversación grabada» con Betty (COS, pp. 219-233), una de esas

abuelas. Suponiendo que pueda confiarse en un relato no corroborado por datos provenientes de la observación, esta transcripción sugiere, no que Betty adoptó una vocación moral venerable en nombre de la «comunidad», sino que se vio obligada a asumir el cuidado de los bebés de su hija adolescente en razón de la ineptitud despiadada de la ciudad para brindar atención a los niños, cobertura hospitalaria y servicios sociales. Estos últimos no hicieron prácticamente nada para proteger a una niña de 12 años que, según se informó, amenazaba a su madre con cuchillos, se escapaba continuamente, fue violada en la calle, se contagió de sífilis y herpes y se hizo adicta al crack (lo que no fue detectado por el hospital en el que tuvo a su bebé de 900 gramos; COS, pp. 222-223). La necesidad descarnada y la trágica ruina de las instituciones públicas rigen los días del gueto. Comprensiblemente, Betty está exhausta y exasperada: quiere que su hija y sus nietos se vayan y que los médicos esterilicen a su hija por la fuerza.

Anderson titula la última parte de la transcripción «The final reality: Betty accepts her heroic role» [La realidad final: Betty acepta su rol heroico], pero hay poco heroísmo en esa *servidumbre familiar* que el Estado, en virtud de su incapacidad para velar por el bienestar social, impone a las mujeres (sub)proletarias. Aun más, el Estado contribuye a esa situación ruinosa, dado que Betty debió renunciar a su trabajo como asistente de enfermería para poder recibir un subsidio para su nietos. Anderson, inadvertidamente, concede que es la necesidad material, y no el apego a las normas, la que atrapó a la mujer en esa situación: «La falta de una guardería que pudiera pagar sumada a las reglas de elegibilidad para el acceso a los subsidios sociales dejaron a Betty un único curso de acción posible: dejar su trabajo en el sector privado para, en efecto, pasar a ser empleada del Estado

para criar a sus nietos» (COS, p. 233). En ninguna otra sociedad occidental una abuela debería pagar un precio tan alto por la conjunción de la conducta descarriada de su hija y la vergonzosa indiferencia del Estado. De hecho, Anderson admite al final del capítulo que «aunque en general son amadas y respetadas incluso cuando no se las obedece», las abuelas «están perdiendo influencia» y «puede llegar a parecer que no son importantes» (COS, p. 236), una afirmación que contradice el eje de su análisis hasta ese momento.[34] En definitiva, Anderson presenta un conmovedor retrato del papá decente y la abuela del núcleo deprimido como las columnas vertebrales de la comunidad negra urbana; no obstante, ese retrato no los muestra como anclajes morales y padrinos sociales viables, sino como seres sobreexigidos y desconectados de las relaciones con el otro sexo, con la familia y con el Estado.

2.5

Los dos capítulos finales de *Code of the Street* relatan el padecimiento de los jóvenes que luchan por hacerse un lugar en la economía legal y lograr cierto grado de estabilidad material y posicionamiento social. Aquí, Anderson ofrece una inusual ventana desde la cual observar la peligrosa carrera de obstáculos que deben enfrentar los hombres afroamericanos cuando intentan torcer su destino prefijado en el estrato más bajo de las clases y capas

[34] Anderson no considera la posibilidad de que, así como puede servir como un anclaje moral, una abuela puede actuar como una fuerza perniciosa, arrastrando a sus hijos y nietos hacia el consumo y el tráfico de drogas, el robo, la prostitución y otras actividades delictivas, en respuesta a la pobreza humillante y la violencia desmedida que afecta el linaje que ella encabeza. Sin embargo, ese es justamente el caso de la «abuela del barrio pobre» más famosa de los Estados Unidos, cuya «perturbadora historia» es relatada por el periodista ganador del Premio Pulitzer Leon Dash (1996) en *Rosa Lee* y mostrada en un conocido documental de la PBS.

sociales. El libro finalmente se torna vivaz, con un material conmovedor y lleno de detalles que recompensa ampliamente una lectura detenida y le permite a Anderson desplegar su habilidad para la demostración etnográfica. Obtenemos así una visión clara de cómo John y Robert se las ingenian para intentar zanjar el conflicto entre las exigencias de sus empleadores, la lealtad fraterna y disciplinada hacia su grupo de pares cercano y el compromiso para con la sociedad establecida, y para conciliar el desafiante ethos masculino de la calle con la resignación a la vida opaca del trabajador asalariado. El problema es que no solo la proporción de análisis de las transcripciones de narraciones y entrevistas es bastante baja (de cincuenta y dos páginas correspondientes al primer caso, apenas unas ocho son examinadas), sino que estas transcripciones constituyen una prueba endeble de la teoría del padrinazgo y la conjunción de la desindustrialización y el racismo que Anderson intenta hacerles ilustrar, «John Turner's Story» (cap. 7) es un ejemplo emblemático de esta obstinada desconexión entre la información y la interpretación.

John Turner es un muchacho de 21 años con estudios secundarios completos y padre de seis hijos de cuatro mujeres diferentes, con profundos lazos con pandillas y repetidos problemas con la ley, a quien Anderson conoce en un local de comidas para llevar en el que John trabaja como ayudante de camarero por 400 dólares al mes. El «profesor universitario» lo ayuda a resolver un problema con la justicia y a continuación le consigue un trabajo sólido como portero en un hospital, donde, pese a un comienzo complicado y a la manifiesta reticencia del delegado gremial, da pruebas de un desempeño sobresaliente. Pero unas semanas más tarde es enviado nuevamente a la cárcel por no pagar su multa judicial mensual de

100 dólares, aunque su hora de trabajo ha pasado de 3,50 a 8,50 dólares (John aduce que tiene otras necesidades más urgentes, como ahorrar para la futura educación universitaria de sus hijos). Cuando regresa al trabajo, el joven se encuentra con el desprecio y el alejamiento explícitos de los porteros más viejos, quienes sienten que su presencia los amenaza y que su comportamiento desvaloriza el trabajo que ellos hacen. Como resultado, John abandona el empleo abruptamente y vuelve a vender drogas, quemando sus naves al ganar grandes cantidades de «dinero fácil» y sumergirse en un derroche de libertinaje, ostentación y obsequios a su familia. Un año más tarde, las calles se habían vuelto demasiado salvajes y traicioneras para su gusto, y John decide «enfriarse». Entonces, vuelve a mendigar dinero, un traje y un trabajo de Anderson, quien, luego de intentar infructuosamente enlistarlo en el ejército (los antecedentes penales de John se lo impiden), finalmente ubica al muchacho en otro puesto raso en la cocina de un restaurante, convirtiéndolo en «el hombre más feliz del mundo» por el simple hecho de tener un trabajo. Cuando más tarde John insiste en que necesita dinero para sus hijos, Anderson le da 150 dólares como un modo de terminar su relación.[35] Posteriormente nos enteramos de que John recibió un tiro en el vientre durante una gresca por venta de drogas en Baltimore y que quedó lisiado de por vida a los 27 años.

Como en los capítulos anteriores, Anderson afirma que «las fuentes de trabajo legítimas son inaccesibles para los jóvenes como John Turner,

[35] Anderson es brutalmente honesto respecto de los motivos y las condiciones de su ruptura: «Continuaba ayudando a John incluso luego de que quedaba claro que me estaba usando, porque quería ver cómo respondía a las diversas situaciones. Sin embargo, en este punto sentí que había obtenido un cuadro bastante completo de lo que él era; además, estaba empezando a sentirme incómodo con nuestra relación» (COS, p. 285). No hay referencias a una relación caracterizada por estos rasgos negativos con una «familia decente».

y ello debido a los prejuicios, a la falta de preparación o a la ausencia de verdaderas oportunidades laborales. Pero ellos observan a otros –generalmente blancos– gozar de los frutos del sistema, y a través de esta experiencia se sumen en una profunda alienación. Responden con desprecio por la sociedad al desprecio que perciben de parte de esta. Sus mentes están asoladas por la realidad del racismo» (COS, p. 286). El problema es que esta explicación no se ajusta en absoluto a la historia de John Turner: gracias a la asistencia personal de Anderson (así como a la de su propia madre, quien antes le había conseguido un trabajo como técnico en una empresa farmacéutica en la que ella trabajaba), tuvo acceso al sistema laboral y a un puesto de trabajo seguro, bien pago y con todos los beneficios sociales. Más aún, no hubo blancos que lo excluyeran o le presentaran algún obstáculo, puesto que fueron los porteros *negros* quienes lo persiguieron y atacaron hasta lograr que se fuera del hospital: el delegado gremial que se suponía debía protegerlo lo bautizó con el mote de «hombre a mitad de camino», puso sus miserias al descubierto (al revelar a los demás la paternidad y la situación familiar de John) y lo degradó sistemáticamente, haciéndole observaciones sarcásticas acerca de sus hábitos sexuales («¡Mantén esa cosa en tus malditos pantalones!»)[36]

Así, ni la desindustrialización y ni el racismo proveen una explicación acabada del retroceso de John Turner hacia el mundillo de la calle, vale decir, por qué no pudo *sostenerse* en un lugar firme en la

[36] Del mismo modo, cuando Anderson relata la historia de Robert, asevera que «las personas asociadas con el elemento delictivo […] justifican su conducta criminal mediante referencias al racismo, con las que ellas y sus amigos conviven diariamente» (COS, p. 317). Otro dato sorprendente respecto de la trayectoria de Robert es precisamente que nunca se encuentra con blancos: aun cuando se mete en problemas con la policía de la ciudad, es un inspector negro quien lo hace sufrir porque no tiene su licencia para vender en la calle.

economía legal luego de haber recibido una oportunidad magnífica de acomodarse en él. Esto no significa que la reestructuración del mercado laboral y la dominación racial no existan, pues es claro que existen: el virulento prejuicio de clases *entre* los trabajadores afronorteamericanos que ocasiona la recaída de John en la economía informal está sobredeterminado por la vulnerabilidad colectiva de estas personas en la era del trabajo asalariado desocializado y se fortalece con la inmersión de los empleados negros en una estructura de autoridad gobernada y vigilada por los blancos. Pero es igualmente claro que faltan aquí muchas mediaciones cruciales si queremos vincular las macroestructuras de las desigualdades entre clases y castas con el microescenario en el que las acciones de John Turner adquieren su lógica y su significación. Y tampoco es la «falta de un modelo de rol efectivo» la responsable de la perdición de John Turner (COS, p. 237). Puesto que si un padrino tan poderoso como Anderson, con sus numerosas conexiones, sus credenciales culturales impecables y sus intervenciones multifacéticas (le consigue a John un abogado de primera línea, se pone en contacto con su oficial de libertad condicional, intercede una y otra vez para procurarle diversos empleos y le presta su oído atento, le da dinero para sacarlo del apuro y le ofrece sabios consejos en todo momento), no pudo liberar a John de sus problemas, ¿qué chances tendría una desposeída y aislada «antiguo cabecilla» de un puesto del vecindario de ejercer alguna influencia?

La lección que Anderson extrae de su estudio de estos casos biográficos es que existe «una tensión básica entre los trabajos callejeros y el mundo decente, más convencional, del trabajo legal y las familias estables» y que, al final del día, «la atracción de la calle es demasiado poderosa y [John]

sucumbió a su fuerza» (COS, p. 285). Pero esto tan solo *redescribe* el fenómeno observable, no hace nada para explicarlo. Antropomorfizar la calle, como lo hace el saber popular, no puede revelar de dónde proviene su poder y cómo opera. Para develar ese enigma, es necesario reconocer que la conducta de John no representa ni la ejecución ciega de un modelo normativo («el código») ni la búsqueda racional de oportunidades, que le son ofrecidas efectivamente en un momento dado, sino el resultado de una dialéctica discordante entre las *estructuras sociales* que enfrenta y las *estructuras mentales* mediante las cuales percibe y evalúa las primeras, que a su vez provienen del mundo caótico de la calle y por lo tanto tienden a reproducir sus patrones aun cuando sean colocadas en un entorno diferente. Lo que en última instancia le impide a John escapar del subproletariado no es una oposición genérica entre la «cultura de la decencia» y el «código de la calle», sino la *disyunción específica entre la posición* social que se le abrió y las *disposiciones* que lleva hacia ella: las estrategias de John continúan siendo comandadas por un habitus de las calles, aunque sus posibilidades objetivas se expandan momentáneamente más allá de las habituales del gueto. Adoptar la teoría estática de «representación de roles» y su correlato, la noción de «anomia» de Robert Merton, no solo obliga a Anderson a hacer una regresión a una explicación psicológica *ad hoc*, como cuando propone que John Turner no pudo escapar de la calle porque «nunca pareció verdaderamente comprometido a superarse» (COS, p. 274).[37] También le impide

[37] Este argumento también adolece de circularidad, ya que la prueba de la presunta falta de compromiso de John para con la «decencia» es precisamente la conducta que la falta de decencia supuestamente explica. Si John se hubiese asegurado un lugar dentro de la economía legal podría argüirse, por el contrario, que ello habría probado que en efecto estaba comprometido con los valores convencionales. Nada quedaría demostrado en ningún caso.

examinar la conformación y el funcionamiento social de lo que es un *habitus quebrado*, compuesto de modelos cognitivos y conativos contradictorios, reunidos sin ninguna lógica mediante una prolongada inmersión en un universo entrópico de marginalidad económica e inestabilidad social extremas, lo que genera constantemente líneas de acción irregulares y contrapuestas que convierten a su portador en alguien mal adaptado a los requerimientos del sector formalmente racional de la economía.[38] Las limitaciones inherentes a la teoría de los roles no le permiten a Anderson captar la dialéctica envolvente entre la posición y la disposición social que determina *doblemente la producción de la marginalidad urbana* y explica, en los casos de disyunción como éste, de qué manera la última puede ser perpetuada paradójicamente por la misma gente a la que se le impone.

2.6.

A raíz de que comienza con una visión excesivamente monolítica del gueto y confunde los conceptos populares con los analíticos, Anderson no puede establecer una relación entre las *distinciones morales* que descubre en él y su *estratificación social* interna. De este modo, se encasilla en una posición culturalista con implicaciones políticas profundamente perturbadoras, en la medida en que responsabilizan a los residentes del gueto, con sus valores desviados y su ineptitud para desempeñar roles, de su propia situación. Para prevenir esto, Anderson debe sobreimponer el tropo de la conjunción des-

[38] Para una ilustración empírica acerca de cómo funciona un habitus disgregado produciendo estrategias inestables y volátiles en la economía del gueto que refuerzan la irregularidad objetiva de su organización colectiva, véase Wacquant (1998); para un análisis más profundo acerca de esta dialéctica de estructura objetiva y «agencia» subjetiva entre los hombres afronorteamericanos desproletarizados, véase Young (1999); para un interesante contraste con el fracaso de John Turner, véase el trabajo de Fernandez-Kelly, «Towanda's triumph» [El triunfo de Towanda] (1994).

industrialización-racismo a su teoría de los «modelos de roles», aunque pocos datos de sus observaciones de campo dan cuenta de estos factores. De haber comenzado desde un mapeo sistemático de la diferenciación social dentro del gueto, habría descubierto que lo que él describe como la «coexistencia» de dos «códigos» que parecen sobrevolar la estructura social es en realidad una guerra cultural y un antagonismo social en pequeña escala, centrados en la apropiación del espacio público, *entre dos facciones del proletariado negro urbano*, una situada en la cima de la economía formal y tenuemente orientada hacia las estructuras oficiales de la sociedad dominada por los blancos (la escuela, la ley, el matrimonio), la otra desproletarizada y desmoralizada hasta el extremo de volcarse a la sociedad y la economía informal de la calle. La distinción entre estas dos categorías no es fija e inalterable sino, por el contrario, lábil y porosa, producida y marcada por microdiferencias imperceptibles a la «mirada distante» de los extraños. Pero estas pequeñas diferencias posicionales están asociadas con diferencias homólogas en las disposiciones que tienden a reforzar dichas posiciones y, mediante una dialéctica acumulativa de distanciamiento social y moral, determinan destinos divergentes entre la gente que parece haber salido del mismo lugar (especialmente si es observada desde lejos y desde lo alto, como en una investigación censal).

Así como dentro del gueto se despliega una batalla entre las orientaciones «callejeras» y las «decentes», vale decir, entre dos relaciones con el futuro ancladas en posiciones y trayectorias sociales adyacentes pero diversas, las páginas de *Code of the Street* dejan traslucir un choque no resuelto entre dos teorías de Elijah Anderson y dos teorías sobre la involución del gueto, el «déficit de los modelos de roles» y la conjunción de «desindustriali-

zación y racismo», que expresan las diversas facetas políticas del trabajo y conllevan políticas con prescripciones divergentes. El Anderson conservador, al proponer una teoría *normativa* de la acción social y una teoría *moral* del orden social, afirma la importancia de los valores (masculinos) y el compromiso con la decencia (patriarcal). El Anderson liberal, partidario de un modelo de conducta caracterizado por la *elección racional* y de una concepción *materialista* de la estructura social, responde que la falta de trabajo provocada por la desindustrialización y la persistente exclusión racial condena a los residentes de los barrios pobres de todos modos. El Anderson moralista recomienda reconstruir la «infraestructura social» del gueto, para lo cual se requiere que «las viejas cabezas de la comunidad [sean] investidas de poder y activadas», es decir, un retorno conservador al pasado que nunca fue. El Anderson materialista reclama, a la manera de un mantra, la «apertura [del] mundo del trabajo» a través de «un plan integral que no permita que alguien se caiga por los intersticios» (COS, p. 316), es decir, un futuro liberal que nunca será.

En la primera versión, los residentes del gueto son *agentes* de su propia moral y abandono cultural, pero solo en la medida en que son «cretinos culturales» engañados por un «código» fracasado. En la segunda, son *víctimas* desafortunadas de los cambios estructurales en la economía y de la continua dominación por parte de los blancos. La puesta en relación de estas dos tesis contradictorias se realiza haciendo del «código» una «adaptación» a las circunstancias y de la alteridad cultural, un producto derivado del bloqueo estructural (una resolución similar de esta antinomia puede encontrarse en Wilson [1996]). Pero este movimiento deja de lado la dimensión simbólica de la vida social del gueto: priva a la cultura de toda autonomía, niega a los agentes toda «agencia» y nos retrotrae a un modelo mecánico según el cual el comportamiento se deduce de un código cultural, a su vez derivado directamente de una estructura objetiva completamente exterior al gueto.[39] Y esto, al mismo tiempo, invalida la importante lección del libro de Anderson: existen diferencias culturales y morales pequeñas pero significativas, que contribuyen a explicar la diversidad de estrategias y trayectorias de sus residentes que solo una etnografía de largo plazo puede detectar y analizar.

[39] Otra consecuencia paradójica de esta reversión mecánica a la determinación finalmente económica es que ella lleva a Anderson a desechar las distinciones culturales y morales que él mismo ha formulado a lo largo de todo el libro, cuando concluye: «El estado de estas comunidades fue producido *no por bajeza moral sino por fuerzas económicas* que han socavado la vida de la clase trabajadora negra urbana y por la indiferencia respecto de sus consecuencias por parte del público […]. La atención debe centrarse en la *estructura socioeconómica*, porque fueron los cambios estructurales los que provocaron la disminución del empleo y el aumento del desempleo […]. Pero la atención debe centrarse también en las *políticas públicas* que han amenazado radicalmente el bienestar de muchos ciudadanos» (COS, p. 315; las itálicas son mías). ¿Por qué, entonces, dedicar 350 páginas a diseccionar la «vida moral del núcleo deprimido de la ciudad» si se trata solo de un epifenómeno de la reestructuración industrial y la indiferencia del Estado? ¿Y por qué el libro no ofrece una sola estadística sobre la evolución de la economía y las características del empleo en Filadelfia ni una línea referida a las cambiantes políticas públicas implementadas en los niveles municipal, local y federal?

3.
CIUDADANOS MODELO OCULTOS EN HARLEM:
NEWMAN Y LOS EMPLEADOS EN LOCALES DE COMIDAS RÁPIDAS

El estudio en equipo que Newman realizó sobre «los trabajadores pobres del núcleo metropolitano deprimido» se inspiró en una escena callejera habitual: una mañana, yendo desde el Upper West Side de Nueva York hacia el aeropuerto para asistir a una conferencia, *The truly disadvantaged*, se sorprendió ante la visión de las paradas de autobús del Harlem repletas de «hombres y mujeres vestidos con ropa de trabajo, tomando de las manos a sus hijos, esperando para llevarlos a la guardería o a la escuela […]. Este lugar distaba mucho de los guetos de desempleados descriptos por la literatura sobre la "*infraclase*"». Atascada en el embotellamiento, desde la ventanilla de su auto Newman vio a los «trabajadores pobres que aún estaban en la comunidad, *dando batalla*» y se preguntó: «¿No deberíamos aprender algo de estas personas, cuya *fuerza* deberíamos poder tomar como base, antes de confiar la totalidad de nuestra política contra la pobreza al fluctuante sistema de la seguridad social? […] Cuando llegué al aeropuerto La Guardia, ya tenía en mi cabeza los lineamientos básicos de este libro» (*No Shame in My Game* [NSMG], pp. x-xi; las itálicas son mías). Para demostrar que los habitantes del gueto son «equiparables» a los ciudadanos sólidos, anónimos, consagrados a los «valores familiares» y comprometidos con la «ética del trabajo», Newman contrató a un numeroso «equipo de investigación multiétnica» formado por graduados universitarios, a quienes enco-

mendó la tarea de entrevistar y recoger las historias de vida de 200 jóvenes empleados en cuatro locales de comidas rápidas del Harlem y de realizar el seguimiento de una docena de estos trabajadores, quienes también produjeron diarios íntimos a lo largo de un año. Mientras su «equipo de investigación se puso manos a la obra detrás de los mostradores de los restaurantes durante cuatro meses», ella «estuvo a solas con los propietarios y gerentes de los mismos restaurantes, […] absorbiendo la admirable combinación de motivaciones económicas y espíritu misionero que movía a estas personas a mantener estos comercios» en Harlem y aprendiendo acerca de las virtudes secretas del trabajo en los menospreciados «McPuestos» (NSMG, p. 36).

Esta revelación inicial y la estrategia de investigación adoptada para autenticarla contienen *in nuce* las categorías y preguntas que organizan *No Shame in My Game*, los ingredientes de su aporte así como la fuente de sus parcialidades, sus deficiencias y lagunas. El aspecto positivo es que Newman lanza un frontal ataque contra la imagen pública que se tiene de los residentes del gueto como vagos e inmorales que viven a costa de los demás y que representan una carga para la sociedad, mostrando que «los trabajadores pobres del país no necesitan una reingeniería de sus valores», sino más bien puestos de trabajo que les permitan lograr una cierta estabilidad material y dignidad social (NSMG, p. 298). Mediante un rastreo *in situ* de las batallas diarias que libran los empleados de los locales de comidas rápidas del Harlem para encontrar y conservar trabajos de medio día y subsistir con salarios de hambre que son la norma en ese sector de servicios, arroja una esclarecedora luz sobre un segmento importante de los 7 millones de estadounidenses (7% de la fuerza de trabajo del país, un hombre negro y una mujer blanca cada cuatro trabajadores, dos tercios de los cuales son adultos) que

trabajan en el sector más débil de la economía urbana sin poder escapar del yugo de la pobreza demoledora. Al hacer visibles a «los pobres invisibles» que realizan trabajos pesados bajo condiciones propias del Tercer Mundo en el corazón de la ciudad del Primer Mundo, precisamente porque la «reforma de bienestar» les deniega el acceso a los servicios sociales básicos y se apoya en la inmigración para bajar los salarios, inundando un mercado del trabajo no calificado ya de por sí superpoblado, Newman demuestra, siguiendo a otros, cuán profundamente errados han sido el debate y la política de la pobreza, el bienestar social y la raza en los Estados Unidos.[40]

El problema es que Newman combate el estereotipo predominante del parásito social del centro deprimido de la metrópolis reemplazándolo por *su espejo invertido*, el estereotipo mediático-político de la «familia trabajadora», que convierte a los residentes del gueto en virtuales clones de la valiosa clase media trabajadora de los suburbios, indistinguibles de los «estadounidenses tipo» salvo por el color de su piel, el lugar poco atractivo en el que viven y sus desgraciadas circunstancias.[41] Al hacerlo, refuerza varias concepciones erróneas intrínsecas a las mismas verdades convencionales que

[40] Newman refuerza y amplía los estudios recientes sobre la asistencia y el trabajo (Wilson, 1996; Handler y Hasenfeld, 1997; Edin y Lein, 1997), la raza y la asistencia (Quadagno, 1994; Brown, 1999; Gilens, 1999) y sobre los bajos salarios y el trabajo de tiempo parcial en los Estados Unidos (Holzer, 1996; Tilly, 1996).

[41] «Una de sus mayores cualidades es el compromiso que comparten con los estadounidenses más ricos hacia la ética del trabajo. Estas no son personas cuyos valores necesiten una reingeniería. Trabajan duro en empleos que el resto de nosotros no querríamos tomar, porque creen en la dignidad del trabajo. En muchos casos no solo no están mejor, de hecho están peor desde el punto de vista económico, porque han renunciado a los subsidios sociales y han permanecido en la esfera del trabajo. Pero ello también los beneficia, como beneficia a sus equivalentes de la clase media, dado que trabajar los mantiene del lado bueno de la cultura estadounidense. Sin embargo son pobres, y en razón de esta triste verdad, están sujetos a muchas de las mismas fuerzas contra las que deben luchar los pobres sin trabajo: viviendas decadentes, mala alimentación, falta de atención médica, escuelas deficientes e inseguridad persistente» (NSMG, p. xv).

desea refutar, incluyendo: a) la noción presociológica de que la conducta social es un precipitado directo, instantáneo, de la «cultura» entendida como una jerarquía lineal y simple de valores (coronada por la vocación nacional por el trabajo), adoptada por consenso y no contaminada por el poder o por intereses de ningún tipo; b) la división dualista entre «gente […] fuera del mercado laboral, instalada cómodamente bajo el ala de la seguridad social» y «los otros, los que trabajan duramente, pertenecientes a comunidades como la del Harlem, que luchan para llegar a horario al trabajo» (NSMG, p. xi), división que, a partir de las pruebas que ella misma presenta, resulta tanto artificial como engañosa; c) la obsesión nacional por el valor moral y los «valores de la familia», que supuestamente le permiten al trabajador pobre «reunir la fuerza personal requerida para superar el estigma» del empleo remunerado por debajo de los niveles mínimos (NSMG, p. xiv) en la economía de servicios desregulada, aun cuando la sola necesidad material sea más que suficiente para dar cuenta de sus prácticas; d) una visión notablemente benevolente de la actividad comercial –cuando, por ejemplo, ve a los empleados de los locales de comidas rápidas del Harlem como «héroes no reconocidos»–, que no le permite reparar en las brutales relaciones de clase y las inhumanas políticas de Estado que respaldan moral y financieramente los regímenes laborales despóticos que ella documenta profusamente, e) la confusión persistente entre cuestiones de *movilidad* (u «oportunidad»), referidas a la asignación de los puestos de trabajo y al desplazamiento en esos puestos, y cuestiones de *desigualdad* estructurada, que hacen a la brecha objetiva que existe entre los puestos a lo largo de la «pirámide ocupacional», y las recompensas, riesgos y castigos asociados con esos puestos. Esta última confusión la lleva a hacer recomendaciones para la

formulación de políticas que apuntan a garantizar la perpetuación de los mismos problemas que diagnostica, al promover la expansión aun más pronunciada del trabajo asalariado desocializado y la inseguridad para la vida que éste conlleva.

La descripción que hace Newman de los sectores trabajadores de la población del gueto como estadounidenses de clase media comunes y corrientes bajo un disfraz de gente pobre –«ciudadanos que trabajan duro y pagan sus impuestos [que] además son pobres» (NSMG, p. 36) y que, como la autora, sacralizan el trabajo aun si con él no logran su sustento– es el resultado de la metódica *inversión de la compulsión material en impulsión moral*, que le da a *No Shame in My Game* un toque esquizofrénico y distorsiona sus análisis de principio a fin. Un pasaje en particular, entre muchos otros, es un ejemplo paradigmático de su constante conversión de la necesidad económica en virtud cultural. Ya en las primeras páginas del libro, Newman advierte que los cambios estructurales que derivaron en el repliegue de la economía, la seguridad social y los servicios públicos del país y el influjo renovado de la migración «perjudicaron el mercado laboral de menores ingresos». Pero esta «mala noticia» es compensada por «la buena noticia»:

> Pese a todas estas dificultades, los trabajadores pobres del país continúan buscando su *salvación* en el mercado laboral. El hecho de que tal *compromiso* persista cuando las recompensas económicas son tan exiguas es testimonio de la *perdurabilidad de la ética del trabajo*, del poderoso alcance de la *cultura* estadounidense predominante, que siempre ha colocado el trabajo en el centro de nuestra *existencia moral* (NSMG, p. 61; las itálicas son mías).

«Compromiso», «ética», «cultura», «existencia moral»: estas son las categorías centrales de las cuales Newman se sirve para describir y explicar la vida y el

trabajo de los jóvenes del Harlem empleados en los locales de comidas rápidas. Tal como ocurre con el libro de Duneier, este lenguaje espiritual suprime automáticamente las crudas cuestiones materiales de clase, lucha, explotación y dominación. Pero, aquí también, *la principal ventaja de un lenguaje moral para analizar el funcionamiento de una economía* es que se ajusta naturalmente a las lentes cognitivas y evaluadoras del lector «estadounidense tipo» y, en especial, de los encargados de formular las políticas, que parecen ser los principales destinatarios del libro. Este silenciamiento conceptual es redoblado por el diseño del estudio, que selecciona certeramente la variable dependiente; al centrarse en los «trabajadores pobres», quienes por definición participan en el sector de bajos ingresos de la economía, Newman se ve en la obligación de confirmar que los residentes del gueto ciertamente se aferran a los márgenes del mercado laboral. En efecto, ¿dónde más podrían «buscar su salvación» cuando el Estado, por un lado, repliega su red de seguridad social y obliga a los pobres a realizar trabajos inferiores a través de los programas del *workfare* y, por el otro, amplía y endurece sus acciones persecutorias para eliminar a quienes pretendan escapar del trabajo servil en los sectores ilegales de la economía callejera (Wacquant, 1999)? Juntos, el diseño de la investigación y el razonamiento moral(ista) de su autora convierten las conclusiones principales de *No Shame in My Game* en una cuestión de *petitio principii*.

3.1.

Acorde con su objetivo de elevar la reputación de los empleados menores de edad remunerados con salarios bajos dentro la jerarquía simbólica del país, el libro comienza con una serie de fábulas morales acerca de las penurias de

la familia y el coraje individual frente a las adversidades descomunales. Estas historias intentan mostrar que los «valores» de los «trabajadores pobres» del Harlem «colocan el trabajo y la familia en el centro de su propia cultura de una manera que sería adoptada incluso por las fuerzas conservadoras de la sociedad estadounidense» (NSMG, p. 201). Pero, mientras que dichas historias pintan un retrato espeluznante de las flagrantes limitaciones materiales y la arrasadora adversidad socioeconómica, la glosa de Newman enfatiza permanentemente el valor cultural y el designio personal, como si la analista y la gente a la que describe de algún modo obedeciesen a leyes causales diferentes. Los capítulos centrales del libro narran cómo los jóvenes sin educación del Harlem buscan y encuentran trabajo en su barrio y cómo se las arreglan con las complicaciones prácticas y el desprestigio social ligados a estos trabajos con el objetivo de aferrarse al mundo laboral. Nos enteramos que los jóvenes del gueto buscan empleo en tiendas de ropa, farmacias y bodegas, tiendas de cosméticos y artículos deportivos, así como en agencias de seguridad y establecimientos de venta de comidas rápidas, principalmente para quedar a salvo de las presiones de la calle y para escapar de los problemas en sus hogares y en el vecindario. También desean aliviar a sus familias del peso financiero que ellos representan, lo que explica por qué comienzan a trabajar apenas comenzada su adolescencia, embolsando mercancías en los almacenes y realizando tareas insólitas y no regladas en las tiendas locales, o participando en trabajos de verano financiados por el gobierno, para aportar dinero a sus casas y cubrir el costo de su vestimenta, comida y escolaridad.[42] Para las madres jóvenes, el empleo de bajos salarios

[42] A lo largo del libro, encontramos a menores de edad de Harlem dedicados a trabajos tolerados e incluso patrocinados por el Estado que recuerdan el siglo XIX, como por ejemplo Tamara, quien

representa una especie de póliza de seguro frente a la dependencia de los hombres poco fiables y a menudo violentos, y hacerse de nuevos amigos en el trabajo es una de las principales atracciones para todos.

De este modo, parecería que una configuración de *factores materiales y fuerzas sociales* explicara por qué los adolescentes negros y latinos pobres buscan empleos precarios y se aferran a ellos aun cuando es poco lo que les aportan desde el punto de vista económico (a menudo no más que unos pocos dólares al día). Newman insiste en que no es así, y apunta una y otra vez a la «dignidad del trabajo» y al deseo intrínseco de los jóvenes del gueto de honrar el valor más sagrado del país. Fuerza de voluntad, carácter, determinación y responsabilidad no son conceptos sociológicos, sino las categorías morales cotidianas de los estadounidenses de clase media que sirven para describir y descifrar su conducta.[43] Esta retórica de la elección es tan pregnante que alcanza incluso a las limitaciones, que entran en el análisis como el producto de las elecciones previas de los individuos: «Los valores

comenzó a vender diarios a los 11 años, y Tiffany, que embolsaba mercancía en los almacenes a los 10 años y trabajaba como empleada en una dependencia pública brindando asistencia a las víctimas de la violencia doméstica antes de cumplir los 13 años (NSMG, pp. 71, 78, 95). Nada de esto perturba en lo más mínimo a Newman. En todos los demás países importantes de la OCDE (excepto Sudáfrica y Turquía), el trabajo preadolescente se considera abuso infantil y es pasible de sanción penal.

[43] En casi todos los casos presentados, la fuerza de voluntad individual parece ser el factor decisivo. Así, Jamal «comenzó a beber y a consumir cocaína ocasionalmente» un verano, pero pronto «abandonó todo eso por la *sola fuerza del carácter*», porque «es diferente» de quienes cederían a esa tentación: «Toma sus *responsabilidades* seriamente […]. Lo más notable acerca de Jamal es su *compromiso con el trabajo*, con la importancia de *tratar de triunfar por sus propios medios*» (NSMG, p. 12; las itálicas son mías). Kyesha «tiene mucha determinación […]. Su decisión de no tener más hijos fue el resultado directo de su *deseo* de preservar el aspecto de su vida que realmente funcionaba: el trabajo […]. Hay pocas esperanzas de que Kyesha y Juan se casen alguna vez, se establezcan y le den a su hijo un hogar propio», teniendo en cuenta los salarios de hambre que ganan (cinco dólares la hora cada uno luego de años de duro trabajo), pero «igualmente son padres *responsables* que trabajan para ganarse la vida» y que desean evitar convertirse en «una estadística más en la larga letanía de problemas en el sistema de seguridad social» (NSMG, pp. 26, 30; las itálicas son mías).

son solo parte de la historia. La estructura social da cuenta del resto. Algunas personas se hallan en condiciones de actuar en función de sus ambiciones, y otras están atrapadas» no en una estructura objetiva de relaciones formadas por la confluencia de la desigualdad sociorracial y las cadenas laborales superexplotadoras impuestas por una cierta configuración de empresas y Estado, sino «atrapadas por las elecciones que han hecho en el pasado» (NSMG, p.159). Aun el hecho de que los empleados de los locales de comidas rápidas huyen de sus puestos en manadas ante la primera oportunidad porque la tarea es tediosa y trae pocas recompensas es presentado como un efecto positivo de la «cultura del trabajo» y de las aspiraciones que ésta genera en quienes tienen dentro la semilla de la ética del trabajo: «Existe una cultura colectiva detrás del mostrador, que lleva a los cocineros de hamburguesas a presentarse al concurso público para acceder a empleos estatales cada vez que éste se realiza. Todos quieren ganar más que un salario mínimo» (NSMG, p. 35).

El trabajo en las casas de comidas rápidas es ampliamente aborrecido no solo porque es precario, tedioso, sucio y mal pago, sino también porque quienes lo realizan deben demostrar sumisión a sus superiores y servilismo hacia los clientes, aunque éstos sean groseros, despectivos y agresivos. Un joven del Harlem relata con amargura cómo escondía su uniforme de Burger Barn en su bolso, inventaba empleos ficticios e iba a su lugar de trabajo por caminos zigzagueantes para evitar que sus amigos descubrieran que cocinaba hamburguesas y se rieran de él. Con el fin de «desarrollar la fortaleza necesaria para conservar el rumbo» en estos trabajos depresivos y deprimentes, se nos dice una vez más que los residentes del gueto «se apoyan en los valores estadounidenses generalmente aceptados

que honran a la gente trabajadora, valores que "flotan" en toda la cultura», entre los cuales el principal es la noción de que «el amor propio se logra estando del lado correcto de la línea que separa a quienes merecen apoyo (léase, "trabajadores") de quienes no lo merecen (léase, "no trabajadores")» (NSMG, p.100). Pero para superar definitivamente el estigma de la cuasi servidumbre en la economía de servicios desregulada, «se requiere algo más fuerte: una cultura en los lugares de trabajo que funcione activamente para vencer lo negativo mediante el fortalecimiento del valor de la ética del trabajo». Aquí, los empleados veteranos y los gerentes tienen la función fundamental de crear «un ambiente acogedor en la cocina del restaurante para aconsejar a los nuevos empleados que se sientan abrumados por las críticas». Así, asistidos por sus supervisores, los empleados de estos lugares «dan un paso más en el proceso de adquirir una identidad honorable: afirman que sus trabajos tienen virtudes ocultas» (NSMG, pp. 102, 103) y que cualquier trabajo, aun el más abyecto, es de por sí valioso. Y lo mismo afirma Katherine Newman. Este lema automistificador de la santidad del trabajo y su corolario, las bendiciones invisibles del trabajo asalariado superexplotador, son pregonados a través de su examen de la relación entre la escolaridad, las habilidades y la (in)movilidad en el empleo de bajos salarios, una relación que ella considera positiva por dondequiera que se la mire.

3.2.

La participación precoz en el mundo del trabajo precario, esgrime Newman, no solo significa una «ayuda financiera» que los jóvenes del gueto necesitan desesperadamente para pagar sus (formalmente libres) estudios secundarios y una mínima educación terciaria. La «cultura del trabajo» les

inculca disciplina, un sentido de organización temporal y paciencia para fijarse objetivos y cumplir con desafíos, algo que las ineptas escuelas del núcleo deprimido de la ciudad son incapaces de hacer. Los empleadores de los locales de comidas rápidas son «tutores» cuyo rol es el de subrogantes de los maestros: apoyan afectuosamente a sus empleados en su educación y promueven su crecimiento personal. También mejoran el capital humano de sus empleados al darles amplias «oportunidades de aprender, desarrollar habilidades que pueden marcar una diferencia en la movilidad ocupacional» (NSMG, p. 139).

Al cocinar hamburguesas, manejar la caja registradora, lavar las freidoras y limpiar los pisos, los adolescentes del gueto llegan a formular y controlar información, desarrollar su memoria y su capacidad de manejar dinero, refinar su trato con la gente, realizar una diversidad de tareas simultáneamente y controlar la tensión generada por un ritmo frenético de trabajo, la supervisión autoritaria y los clientes agresivos. Mientras que sus pares de las clases media y alta asisten a academias para estudiar música clásica y viajan al extranjero para aprender idiomas, los adolescentes del Harlem se incorporan al «ballet moderno [de] figuras múltiples detrás del mostrador» en su Burger Barn local, donde conocen a otros como ellos, provenientes de «una multitud de países», «se mezclan y aprenden fragmentos y retazos de los idiomas de los demás», de suerte que «pueden comunicarse en un nivel muy rudimentario en varios dialectos». Este sincretismo pragmático los impulsa a «ir más allá de las barreras de la competencia y las diferencias culturales» y convierte el local de comidas rápidas en «un laboratorio viviente de diversidad, el crisol último de los trabajadores pobres» (NSMG, pp. 144, 145). Incluso la naturaleza servil, repetitiva y repelente del trabajo

en un establecimiento de comidas rápidas termina siendo un bien motivacional invalorable para la educación: «No hay mejor enseñanza que trabajar como un esclavo sobre una freidora grasienta durante ocho horas para que la gente comprenda que es necesario algo de esfuerzo para adquirir las credenciales que la califiquen para algo mejor en el futuro» (NSMG, p. 133). No se le ocurre a Newman que las condiciones deplorables de trabajo, los códigos degradantes de la vestimenta, la alta tensión, la inestabilidad y los salarios de hambre de estos «trabajos de esclavo» –como suele llamárselos en el gueto– son incentivos poderosos para que sobre todo los jóvenes se aparten del mercado de trabajo formal y se unan al «capitalismo de botín» de la calle, donde, formando parte de pandillas y vendiendo drogas, pueden al menos defender su honor viril, conservar su amor propio e incluso abrigar esperanzas de progreso económico (véanse Bourgois, 1995; Adler, 1995; y también Sánchez-Jankowski, 1991; Williams, 1992; Padilla, 1992; Hagedorn, 1998). El deseo de triunfar, que la autora celebra entre los «trabajadores pobres» que luchan para ganarse un lugar en la economía legal, es también el motor que impulsa las carreras de los comerciantes ilegales y sus empleados.[44]

Newman expresa apenas algo de preocupación por el hecho de que el colegio y el trabajo mal pago compitan por un tiempo restringido, una atención limitada y una ínfima cantidad de energía disponible, pese a que ella misma muestra que los adolescentes del Harlem que ganan sueldos miserables duermen pocas horas, limitan drásticamente su vida social y

[44] Examinando los estudios estadísticos y etnográficos, Richard Freeman (1995) encuentra sólidos indicios que evidencian una relación causal entre el rápido deterioro del mercado laboral de bajos salarios en la década de 1980 y el abrupto incremento de la tendencia a las actividades delictivas en la población no institucionalizada.

restringen todos sus pasatiempos para acomodarse a sus horarios sobrecargados.[45] Y esas restricciones materiales explican por qué comienzan a trabajar desde tan jóvenes: «No quiero trabajar, tengo miedo de que si trabajo me empiece a ir mal en el colegio», se lamenta Ianna, «pero entonces, nuevamente, no tengo otros medios para conseguir dinero» (NSMG, p. 137). El deterioro de las escuelas públicas es presentado como un *datum brutum* de la vida en el gueto, que puede ser mitigado únicamente combinando eso que apenas podría llamarse una educación escolar con el trabajo servil. «Lo mejor que podemos hacer para alentar el rendimiento escolar en quienes corren el mayor riesgo de abandonar sus estudios» no es movilizarnos para mejorar sus escuelas con el fin de ofrecerles mejores condiciones de aprendizaje, logros académicos y autorrealización, de manera que puedan acercarse aunque sea remotamente a las condiciones de sus pares blancos de clases más altas que concurren a escuelas alternativas* establecimientos privados o que viven en los suburbios, sino «saturar sus vecindarios con trabajos de tiempo parcial y permitir que el entorno estructurado del lugar de trabajo ejerza su magia sobre las otras partes del día, a menudo menos organizadas» (NSMG, p. 124).

3.3.

[45] La literatura sobre estudiantes-trabajadores es mucho menos alentadora que el trabajo de Newman respecto de los adolescentes de clase baja que combinan la escolaridad con el trabajo asalariado. Greenberger y Steinberg (1986), por ejemplo, encuentran que cuando ese trabajo es rutinario y repetitivo, no permite desarrollar la iniciativa ni resolver problemas y no ofrece posibilidades de capacitación y aprendizaje, como es el caso del trabajo en los restaurantes, tiende a disminuir el rendimiento escolar, a aumentar la participación en actos delictivos y a estimular el consumo de drogas y alcohol.

* *Harter Schools*: escuelas organizadas por los padres que también obtienen recursos del Estado, pero que están menos centralizadas y ofrecer otras posibilidades educativas.

Newman toma la estructura de desigualdades de clases y castas en las metrópolis como un hecho y, en nombre del realismo, alienta a los residentes del gueto a adaptarse a él buscando trabajos mal remunerados como el mejor remedio provisorio para casi todos los problemas que tienen.[46] Para hacer más atractiva esta panacea, la autora *abulta sistemáticamente las calificaciones laborales de los empleados de los locales de comidas rápidas y exagera sus chances de lograr una movilidad ocupacional* dentro de la empresa y en esa rama de la actividad empresarial en general. En un esfuerzo por mostrar el trabajo en los restaurantes como una actividad que requiere habilidades particulares, presenta la capacidad de manejar excesos y urgencias de diverso tipo y de realizar múltiples tareas a la vez debido a la falta deliberada de personal como cualidades que merecen reconocimiento y recompensa. Pero el hecho de que «el trabajo en los locales de comidas rápidas le aporta al trabajador experiencia y conocimientos que le servirán como base para el progreso en el mundo del trabajo» no le asegura ningún reconocimiento.[47] El reconocimiento y la recompensa de las habilidades

[46] «Si bien es posible que trabajar no sea la opción ideal para ellos, acaso sea la mejor, dadas las circunstancias del mundo real, una opción que les proporciona una estructura, fuentes de disciplina, adultos tutores que los vigilan y mejores chances para su futuro» (NSMG, p. 132). Esto recuerda los argumentos esgrimidos por los defensores de la esclavitud en el siglo XVIII y por los defensores del trabajo infantil en las primeras etapas del capitalismo industrial, que exaltaban, los unos, las «virtudes civilizadoras» del servilismo de las razas inferiores, y, los otros, el efecto «moralizador» del trabajo en las fábricas sobre los hijos de la clase trabajadora disoluta. Los más iluminados reconocían plenamente que la esclavitud y el trabajo asalariado tenían muchos inconvenientes, pero sostenían que, como contrapartida, «bajo las circunstancias del mundo real» estas instituciones explotadoras eran una bendición para aquellos sobre quienes recaía su peso.

[47] La noción de que los trabajos rutinarios requieren más habilidades e iniciativa que lo que admiten sus descripciones oficiales, de que los empleados de los niveles inferiores no cumplen con las normas, recurren a subterfugios y desarrollan conocimientos y estrategias «de fábrica» para «aparentar» en un grado que excede las definiciones oficiales de lo que es estar capacitado proviene de la antropología del trabajo (Burawoy, 1979), una parte de la literatura de investigación curiosamente ausente de las copiosas referencias bibliográficas de Newman, acaso porque podría no ajustarse a su afirmación de que

depende menos de las propiedades intrínsecas de un puesto de trabajo que de la escasez relativa de personal para cubrir ese puesto y de las relaciones de poder entre empleadores y empleados (Form, 1987). Y la cruda realidad aquí es que, con todos sus conocimientos para fregar los pisos y su destreza para manejar la caja, los empleados de dichos establecimientos son eminentemente descartables y reemplazables al instante. Y ello no porque «la impresión popular de que los trabajos que tienen ahora carecen de valor», como Newman querría hacernos creer, sino porque las tareas que implican han sido subdivididas, empobrecidas y automatizadas metódicamente, de manera que sea «factible económicamente usar a un niño un día y reemplazarlo por otro niño al día siguiente» (Garson, 1988, p. 21). Es notable que las casas de comidas rápidas del Harlem no hayan «nunca, en toda la historia de los restaurantes, publicado avisos pidiendo empleados», debido al «incesante flujo de aspirantes que llegan hasta sus puertas» (NSMG, p. 62) con amplias calificaciones para un trabajo que no requiere virtualmente ninguna.

Newman es particularmente optimista respecto de las perspectivas de ascenso de los empleados de estos locales. En contra de la imagen pública que se tiene de esos jóvenes como desechos ocupacionales, ella desea demostrar que los «McPuestos» ofrecen verdaderas oportunidades de movilidad hacia los puestos gerenciales porque «afortunadamente la industria está lo suficientemente comprometida con su fuerza de trabajo para abrir esas oportunidades a los candidatos promisorios de sus filas» (NSMG, p. 175). Su oratoria en este sentido es inagotable, pero las pruebas que aduce distan

los encargados y los empleados de los locales de comidas rápidas comparten «una ética gremial» y tienen problemas e intereses comunes en lo que hace a la organización del trabajo.

de ser concluyentes: sus datos indican que a lo sumo el 5% de quienes permanecen en el trabajo y muestran una actitud servil y diligente para hacer cumplir las normas de la franquicia tienen la oportunidad de ascender a «gerentes de turnos», un puesto que de gerencial no tiene más que el nombre, ya que implica poca capacidad de toma de decisiones y se paga apenas por encima del salario mínimo. Kyesha es ascendida a «gerente de un turno», sin «beneficios», *luego de nueve años de diligentes servicios, por un sueldo de 6 dólares la hora*, un dólar más que lo que ganaba el empleado raso en aquel momento; demás está decir que «no muestra una gran ambición de ascenso laboral» y tiene un segundo trabajo por las mañanas, consistente en limpiar el parque que rodea el complejo habitacional donde vive (NSMG, p. 299).

Los propios trabajadores son terminantes a la hora de evaluar estas perspectivas, pues es frecuente que «emprendan la retirada», lo que deriva en un promedio de permanencia en el puesto inferior a los seis meses, que se traduce en una tasa anual de rotación cercana al 300% dentro de esta industria. Dejan sus trabajos en masa, soñando con conseguir en su reemplazo un empleo en los servicios públicos y buscan ávidamente alternativas en tiendas de ropa, farmacias y cadenas de almacenes, que consideran les ofrecen mejores condiciones de empleo porque, pese a que también allí los sueldos son bajos, al menos no tienen que soportar la grasa, el calor, la presión, ni deben comportarse como sirvientes con los clientes. Por más que Newman intente demostrar lo contrario, no puede desconocerse el hecho de que, tal como ella misma admite tardíamente en una conclusión que rebate la totalidad del capítulo dedicado a este tema, «el típico trabajador de Burger Barn puede entrar y salir de la empresa sin ver ningún progreso»

porque los trabajos en locales de comidas rápidas «están armados sobre la base de una alta tasa de rotación, una modalidad aceptable para los adolescentes que buscan empleos de verano, pero dolorosamente limitada para los adultos que hacen una verdadera apuesta dentro del trabajo en el ámbito privado» (NSMG, p.185).[48] De hecho, los empleados de los locales de comidas rápidas del Harlem tienen una visión mucho menos romántica de su condición que la que tiene Newman, y sus afirmaciones muestran claramente el alto grado de penetración de la realidad de la sobreexplotación de clase. Como lo expresa uno de ellos: «Estás trabajando, amigo, pero igualmente estás luchando. No estás relajado. Tienes que ser sumiso […] Se hace difícil cuando eres listo. [Burger Barn] no es para alguien que tenga uno poco de cerebro […]. *Trabajas de más y te pagan de menos. Estás haciendo rica a otra persona*. Entonces […] tienes que *lavarte el cerebro a ti mismo* y decir: "De acuerdo, voy a hacer rico a este tipo y me conformo con ganar estos míseros cinco dólares por hora"» (NSMG, p. 116; las itálicas son mías).

La prédica de Newman sobre las virtudes ocultas del trabajo en las casas de comidas rápidas también es refutada por el breve capítulo dedicado a entrevistas con cien jóvenes que buscaban trabajo porque no habían sido aceptados en las hamburgueserías del Harlem. Pese a tener amplios antecedentes de empleos intermitentes y expectativas muy modestas (su «salario de

[48] Incluso reconocer esto es problemático, ya que perpetúa el «prejuicio inobjetado contra los trabajadores jóvenes (adolescentes) de los Estados Unidos, solo por una cuestión de edad», que, junto con la tolerancia y la desregulación del Estado, logra tener disponible una permanente «reserva de mano de obra provisoria, barata, de bajo nivel compuesta por jóvenes» (Tannock, 2001, pp. 1, 11), que constituye el componente central de la economía nacional y un medio esencial para la reproducción de las desigualdades etnorraciales y de clase.

reserva»* se encontraba por debajo del mínimo legal y por el mejor trabajo que habían tenido cobraron 6,77 dólares la hora) y aunque habían buscado denodadamente en toda la ciudad, las tres cuartas partes de ellos aún estaban desempleados luego de un año, debido fundamentalmente al aumento de la competencia que representaban los trabajadores de más edad, forzados a buscar «trabajos de jóvenes». Los patrones de rechazo ratifican que las calificaciones de bajo nivel no tienen ningún valor y confirman la marcada preferencia de los empleadores por los inmigrantes respecto de la mano de obra nativa, por los latinos respecto de los afronorteamericanos y por los candidatos que provienen de regiones distantes respecto de los residentes de la zona, a quienes los empleadores consideran más proclives al delito, hallazgos que contradicen la imagen que tiene Newman de una «comunidad del gueto bajo control», su insistencia en que «la educación y las habilidades son importantes» y su creencia infantil en que los operadores de comidas rápidas están motivados por un ideal de servicio a la comunidad (NSMG, pp. 167, 242-245). Todo esto converge para indicar que los gerentes se inclinan a reclutar la fuerza de trabajo más vulnerable y dócil en el contexto de un excedente de mano de obra en la escala más baja del mercado laboral, alimentado por el colapso colectivo de la clase trabajadora.

3.4.

Para conservar sus trabajos y adaptarse a las necesidades y caprichos de sus empleadores, los empleados de los locales de comidas rápidas deben reducir sus actividades sociales, restringir o cortar los lazos interpersonales y comprimir sus horarios. Newman aprueba esta reorganización astringente de la vida en torno del trabajo precario y mal pago debido a los «beneficios ocultos» que conlleva:

> Cuanto más se alejan los trabajadores de los amigos y vecinos sin trabajo, mayor se torna la influencia del lugar de trabajo –sus hábitos, costumbres, redes y expectativas– sobre ellos […] La cultura del vecindario y las calles, más irregular, episódica, va quedando atrás. La gente trabajadora va dejando gradualmente esos mundos menos ordenados a cambio de la vida del trabajador asalariado, más predecible, más exigente y en definitiva más provechosa. (NSMG, pp. 106, 109)

En este esquema, *cuanto más despótico es el régimen de trabajo y cuanto más desesperado está el trabajador por retener su empleo deplorable, mejor comienza a estar:* «Cuanto más se sumen en sus trabajos los empleados de Burger Barn, más se alejan de los elementos negativos de su entorno» y más se apartan «en todo sentido de los amigos y conocidos que han tomado un camino equivocado en su vida» (NSMG, p. 109) y se han convertido en timadores, vendedores de droga y beneficiarios de la seguridad social, a quienes los empleados de los locales de comidas rápidas suelen vituperar durante las entrevistas con el equipo de investigación de Newman. Hay por lo menos cuatro problemas con este argumento.

El primero es que se apoya en una serie de *falsas dicotomías entre los trabajadores* y los no trabajadores, el vecindario y la empresa, el mundo de la calle (identificado con el desorden y la inmoralidad) y el mundo del trabajo asalariado (presentado como el imperturbable templo del orden y la vir-

* Concepto utilizado originariamente en el modelo de búsqueda secuencial de empleo que se refiere al conjunto de condiciones salariales y no salariales mínimas, al inicio del período de búsqueda, que actúan como referentes para la aceptación o el rechazo de una determinada oferta salarial.

tud).[49] Y la fuerza de los datos producto del trabajo de campo de Newman reside precisamente en documentar que la vida social en Harlem *no* está organizada de acuerdo con estas dualidades tomadas del discurso de las políticas públicas (y sacralizadas en las variables clásicas de los censos y las encuestas); más bien, esos datos muestran el permanente entrecruzamiento entre el trabajo formal y el informal, las actividades legales y las ilegales, en una mezcla de formas de apoyo provenientes del mercado, el Estado, la delincuencia y la familia. Las historias de vida presentadas en *No Shame in My Game* indican ampliamente que la mayoría de los jóvenes del Harlem entran y salen de trabajos que de todas maneras apenas representan una protección contra la inseguridad diaria; sus antecedentes familiares revelan que las formas legales e ilegales de ganar dinero florecen en los hogares mismos, y que los linajes habitualmente incluyen asalariados, artesanos, trabajadores callejeros y beneficiarios de subsidios sociales, quienes combinan los recursos y servicios en un «interminable sistema de permuta» (NSMG, pp. 189, 190-191). Así, los empleados con salarios bajos permanecen inmersos en las redes sociales tanto del vecindario como del lugar de trabajo, y se apoyan en ambas culturas simultáneamente para construir sus estrategias de vida y su *Lebenswelt*.

En segundo lugar, con un lenguaje que evoca a los ideólogos del ascendente capitalismo industrial del siglo XIX (y a los neoconservadores contemporáneos), Newman presenta a la mayoría de los jóvenes del gueto

[49] En varias ocasiones, Newman (NSMG, p. xiv) advierte que «los trabajadores pobres están en permanente peligro de convertirse en pobres de otra clase: están a un sueldo de distancia de entrar en lo que queda de la seguridad social, a un niño enfermo de distancia de recibir un tiro, a un mes de renta sin pagar del desalojo». Sin embargo, en lugar de abandonar la insostenible oposición entre dos «clases» de pobres, la autora la convierte en el pivote de todos sus análisis.

como personas con «libertad de elección» entre la comercialización de drogas y el empleo legítimo, entre el subsidio de la seguridad social y el sueldo, y entre la vergüenza de la «dependencia» del Estado y el honor del trabajo asalariado servil.[50] Presentar estos caminos alternativos de entrada (y salida) en la estructura socioeconómica en términos de volición y decisión individual impide analizar los mecanismos y las condiciones bajo las cuales jóvenes con distintas posiciones siguen uno u otro circuito, así como las consecuencias concomitantes. Y no contribuye a elucidar la difícil situación de aquellos que Newman reconoce que no están «entre los afortunados que sí encontraron trabajo» y que no hicieron «una verdadera elección, independientemente de cuán internalizada estaba en ellos la ética del trabajo» (NSMG, pp. 109, 111). En tercer lugar, la idea de una oposición radical entre el infierno del gueto y el paraíso del lugar de trabajo naufraga ante el hecho de que los trabajos en los locales de comidas rápidas presentan muchas de las características más sobresalientes del mundo de la calle: son irregulares, transitorios e inseguros; las relaciones sociales en la cocina están marcadas por la desconfianza y la brutalidad, y el sueldo que se paga por ellos es tan magro que se torna imposible lograr una estabilidad financiera mínima, ahorrar dinero y proyectarse más allá del día de mañana. Así pues,

[50] Este es uno de los numerosos pasajes: «*Todos en esa calle tenían que elegir* qué camino hacia la gloria merecía admiración. El duro trabajo que realizaba Tamara la orientó hacia el hombre trabajador [sic]… Juan, la ex pareja de Kyesha, ha debido hacer el mismo tipo de *elecciones*. Una vez que se aseguró un puesto en Burger Barn, tuvo que *decidir qué hacer* con sus amigos y conocidos que operaban del otro lado de la ley […]. Muchas mujeres jóvenes *optan* por el mundo del trabajo y sacrifican parte de su nivel de vida para vivir de acuerdo con el credo imperante […]. Patty ha estado de los dos lados del cerco. Su experiencia en el trabajo la convenció de que el honor que ganaba justificaba el costo. Pero ha tenido que *hacer la elección consciente* de retirarse de los beneficios de la seguridad social […]. Los jóvenes de Harlem constantemente *se enfrentan a elecciones*, se encuentran con *modelos de adultez drásticamente diferentes* y se les pide que *decidan* entre ellos» (NSMG, pp. 110-11; las itálicas son mías).

al emplearse en las hamburgueserías, los adolescentes del Harlem se unen a un segmento de la economía de servicios que parece emparentado directamente con la economía callejera y los mantiene cerca de la calle, en lugar de apartarlos de su influjo. Y se enfrentan también a un dilema de valores sin solución.

3.5.

Newman declara con aprobación que la cultura estadounidense «honra a quienes se esfuerzan por tener trabajos de cualquier tipo, a diferencia de quienes están fuera de la fuerza de trabajo. Independencia, autosuficiencia, son virtudes sin igual en esta sociedad» (NSMG, p. 119). Pero allí reside el problema para los empleados de las hamburgueserías y la cuarta deficiencia del modelo de Newman: al cumplir con el mandamiento sagrado del trabajo en el sector de servicios desregulado, se someten a los caprichos de los empleadores a cambio de salarios de hambre y de este modo profanan el valor de la independencia; al someterse al maltrato degradante de los gerentes y clientes (la política de la empresa prohíbe terminantemente responder a sus insultos), violan a diario los ideales de autonomía y dignidad, que también son valores estadounidenses centrales. Y así son despreciados y *devaluados* en el movimiento mismo por el cual «buscan su salvación» a través del trabajo. Afirmar que los cocineros de hamburguesas «cambian su identidad de niños del barrio por la de trabajadores, aunque trabajadores con una identidad compleja: en parte admirados, en parte denigrados» (NSMG, p. 116), tan solo desplaza la contradicción, no la resuelve y en realidad no puede resolverla, dado que esa contradicción existe en la realidad, en la naturaleza antinómica del trabajo asalariado desocializado que

constituye el horizonte normal para la subsistencia del proletariado no calificado en la era del neoliberalismo.

Newman no logra discernir este conflicto de valores asentado en el corazón de la existencia del trabajador de bajos ingresos en los Estados Unidos posfordistas *debido a las limitaciones de construcción de su concepto de cultura tan normativo como monolítico* constituido por un solo valor fundamental que predomina por sobre todos los otros y excluye los demás resortes de la acción (tales como el interés, la tradición y el afecto, para evocar la tipología de Max Weber). Allí donde Elijah Anderson diagnostica el crecimiento cancerígeno de una «cultura de la resistencia institucionalizada» en respuesta a la confluencia de la desposesión económica y la segregación racial en el gueto (COS, p. 323), Newman sostiene que la «cultura imperante» del trabajo y el individualismo abstemio reina soberanamente allí como en todos lados, de manera que todas las distinciones sociales, económicas y morales en la sociedad estadounidense son borradas «a favor de una dicotomía más simple: el valioso y el no valioso, el obrero trabajador y el haragán indolente […]. Aquí en los Estados Unidos *no* hay otro *patrón de medida* más importante que el tipo de trabajo que tienes» (NSMG, p. 87; las itálicas son mías).[51] No se necesita ser un apóstol ferviente del multiculturalismo para reconocer que existen importantes diferencias culturales entre el gueto y la denominada corriente imperante –una vaga designación que propicia, y luego intenta disimular, la conjunción de clases,

[51] Nótese la sutil pero decisiva diferencia entre «igualar el valor moral con el empleo» y medir el valor según «el tipo de trabajo» que uno tiene (NSMG, p. 87): en la primera formulación, todos los trabajos, sin excepción, son una fuente de honor y el empleo determina una jerarquía categórica (dentro/fuera, valioso/no valioso); la segunda sugiere una escala de grados (más/menos) en la que el honor es relativo y deja abierta la posibilidad de que algunos trabajos sean deshonrosos y quienes se desempeñan en ellos, no valiosos.

castas y poder simbólico–, así como dentro del gueto mismo; que los valores son diversos, contrapuestos y no siempre congruentes, y que ellos no solo son guías para la acción, sino armas y hogueras en las luchas de los grupos por el trabajo y el valor. Pero la concepción constrictiva de Newman respecto de la cultura, que parece haber sido extraída directamente de algún libro estructural-funcionalista de la década de 1950, deja afuera esa relación dinámica entre valores, estructura social, práctica y, especialmente, poder.

No Shame in My Game ofrece la paradoja de un análisis antropológico que busca encontrar la dimensión cultural de la vida social y económica del gueto *con el fin de obliterarla* mediante una serie de reducciones centrípetas, primero, de las prácticas a la simple «actuación» de un modelo cultural; segundo, de este modelo cultural a los valores, y tercero, de los valores, en plural, al único valor supremo del trabajo (asalariado). Todas las fuentes no culturales de la acción son eludidas o ignoradas; todas las dimensiones no normativas de la cultura son omitidas; el «politeísmo de valores» y la «incesante lucha a muerte entre ellos» –para usar los términos de Weber– son reemplazados por un monoteísmo cultural y un consenso estático. Así, aun cuando Newman refuta la tesis de Anderson respecto que el gueto está hoy dominado por un «código de la calle» antitético a la «ética del trabajo», acuerda con él cuando describe la conducta social de sus residentes como la ejecución mecánica de un guión cultural sobre el cual ellos no tienen ningún poder de decisión ni influencia.

3.6.

En la medida en que Newman desatiende la naturaleza conflictiva de los «valores» y su configuración dinámica en la (inter)acción y a través de ella,

pasa por alto las relaciones de poder simbólico y material que atraviesan el lugar de trabajo y hacen de él un lugar de lucha entre colectivos investidos de poderes e intereses eminentemente diferentes y no un mero centro de producción y sociabilidad. Presenta un cuadro sorprendentemente benigno de la industria de la comida rápida, según el cual los propietarios, gerentes y empleados conforman una «comunidad» unida por una «cultura del trabajo» común y el cuidado mutuo, por «la confianza y el afecto» (NSMG, p. 300). Suscribe la ficción empresarial de que las condiciones salariales, de permanencia y de empleo en ese sector son el resultado natural de la «presión competitiva»[52] y no de la eficaz habilidad de los empleadores para establecer las condiciones contractuales y para descalificar y desorganizar la fuerza de trabajo en el contexto de *laissez-faire*. Cortésmente evita mencionar la abundante historia del vigoroso y vicioso activismo antisindicalista de las empresas líderes, tanto en los Estados Unidos como en otros países donde se han expandido. Sin embargo, los estudios sobre el desarrollo histórico, el expansionismo nacional y la propagación internacional de las franquicias de las hamburgueserías estadounidenses han demostrado que estas empresas han combinado la computarización *new age* con el viejo estilo taylorista, no *porque* la fuerza de trabajo era no calificada e inestable, sino

[52] Invirtiendo causa y efecto, Newman se apoya en la retórica de la National Restaurant Association [Asociación Nacional de Restaurantes] para afirmar que «para que la industria siga funcionando con una fuerza laboral tan inestable, los trabajos mismos deben ser divididos de manera que cada paso pueda ser aprendido […]. en muy poco tiempo. Se establece un círculo vicioso en el que los bajos salarios combinados con bajas calificaciones favorecen los altos porcentajes de abandono de los puestos» (NSMG, p. 96). Entonces, para completar, agrega: «Los empleadores de los locales de comidas rápidas operan en mercados altamente competitivos. La constante presión por los precios y las ganancias les impiden pagar sueldos lo suficientemente altos como para mantener una fuerza de trabajo estable» (NSMG, p. 287).

para convertirla en tal y para emplear a trabajadores descartables que no necesitasen más de quince minutos de entrenamiento para ser operativos.[53]

Cuando se refiere a la minoría de propietarios y gerentes de los locales de comidas rápidas, Newman recurre al lenguaje exaltado del apostolado religioso: son personas con «un don especial», «suelen tener un impulso misionero» que las lleva al corazón del gueto «porque es importante para ellas brindar oportunidades laborales a los vecindarios deprimidos con el fin de levantarles el ánimo mediante el más importante de los mecanismos: el trabajo». Pero, aparte del molesto hecho de que los empleos en estos locales son decididamente inestables, las observaciones de su equipo de investigación contradicen constantemente la visión optimista que considera las franquicias de hamburguesas del Harlem como una muestra de la «conciencia cívica», cuyos esfuerzos están orientados «más a un trabajo social» que al interés convencional por ganar dinero (NSMG, pp. 127, 183). En primer lugar, los dueños eligen para sus establecimientos lugares comerciales en los márgenes del gueto y no en su centro, donde la pobreza es más pronunciada. En segundo lugar, discriminan sistemáticamente a los residentes de la zona y, como cualquier otro empleador que paga salarios bajos (Holzer, 1996), sus empleados preferidos son aquellos que no son negros y que no residen en el lugar (apenas la mitad de los empleados de Burger Barn dentro

[53] Según quien fuera el jefe de relaciones laborales de McDonald's durante la década de 1970, «Los sindicatos son hostiles a lo que nosotros buscamos y a la forma como operamos» y ninguno de los cuatrocientos intentos serios de establecer una organización gremial en los locales de McDonald's durante la primera parte de esa década tuvo éxito, debido a la ferviente oposición de la empresa. En la década de 1990, McDonald's luchó para impedir o destruir los sindicatos, no solo en los Estados Unidos, sino en diversos países del mundo a los que ha exportado sus productos de consumo y sus técnicas de marketing así como sus políticas laborales flexibles, que consisten en emplear masivamente a estudiantes y trabajadores dependientes no sindicalizados en puestos de tiempo parcial pagados por debajo de la media de los salarios (Fantasia, 1995).

del Harlem son afronorteamericanos). También manipulan la mezcla étnica de su personal en detrimento de la población local, para incrementar sus ganancias mediante la ampliación de su base de clientes, incluso cuando ello genera serias tensiones étnicas y resentimiento entre los empleados afronorteamericanos (NSMG, p. 178). Y por último, aunque no por ello menos importante, casi nunca viven ni reinvierten en el vecindario al que, según Newman, desean ayudar.

¿Por qué, entonces, los propietarios de los restaurantes del Harlem «controlan los boletines de calificaciones de sus empleados, pagan los aportes y patrocinan programas de padrinazgo para sus trabajadores», o los ayudan a comprarse anteojos recetados y les abren cuentas bancarias, cuando al mismo tiempo se niegan tenazmente a darles un horario de trabajo normal, a pagarles sueldos decentes y a ampliar su mínima cobertura médica? Porque estos favores personales que brinda la empresa son parte de una *configuración paternalista del poder* que permite a los gerentes de esos locales retener y controlar mejor una fuerza de trabajo transitoria, del mismo modo que, hasta la década de 1950, los productores agropecuarios del sur les brindaban a sus trabajadores negros beneficios sociales rudimentarios para mantenerlos atados a las granjas al mismo tiempo que se oponían a cualquier programa nacional de seguridad social que interfiriera con esta relación altamente rentable de dependencia asimétrica (Alston y Ferrie, 1999). En cuanto al patrocinio de la educación del que se jactan, y que Newman exalta, se trata de una política propia de esa industria impuesta a todas las franquicias de comidas rápidas como parte de una campaña nacional de relaciones públicas para contrarrestar la imagen negativa de los «McPuestos» como instru-

mentos de explotación de los trabajadores jóvenes (como ella misma revela; NSMG, p. 127)

3.7.

En conjunto, el retrato que hace Newman de los trabajadores no calificados en la industria de comidas rápidas es el de una dictadura benevolente y enaltecida del trabajo asalariado que ofrece sobre todo beneficios a quienes están sometidos a ella, gracias a la compasión étnica de los propietarios de los establecimientos instalados en los barrios pobres y al énfasis reverente que el país pone en el trabajo como una obligación cultural de la ciudadanía. No es sorprendente, entonces, que sostenga que «necesitamos millones más de estos empresarios para resolver los problemas de empleo de los guetos urbanos» (NSMG, p. xvii) y que sus recomendaciones respecto de las políticas consistan en medidas orientadas a expandir aun más el trabajo irregular y mal pago para quienes están en los estratos inferiores de las clases y castas, a tal punto que algunos lectores pueden tener la impresión de que el libro deja de ser una investigación social para convertirse en una franca propaganda empresarial.[54]

Newman avala la existencia de «zonas empresariales», por un lado, de subsidios para el pago de sueldos y de incumplimientos fiscales en el caso de las empresas que contratan a los pobres de las ciudades, y por el otro, los programas que ayudan a preparar y repartir a estos en esos trabajos precarios, por el otro. Por ejemplo, apoya la reformulación de los programas de estudios y la reorientación pedagógica de las escuelas de los guetos que las convierten en proveedoras directas de mano de obra flexible para los empleadores que pagan sueldos bajos. Destaca como digno de elogio (un «ganador por lejos») el National Youth Apprenticeship Program [Programa Nacional de Pasantías para Jóvenes] desarrollado por McDonald's, la cadena de hoteles Hyatt y Walgreen's (NSMG, p. 279), tres de los más notables proveedores de empleos precarios del país que utilizan cantidades desproporcionadas de mano de obra descartable conformada por inmigrantes, jóvenes y viejos. Sus prescripciones *no* son definitivamente una variación de la acostumbrada agenda «liberal» del «gobierno intervencionista» para combatir la pobreza, que consiste en remendar las fallas permanentes del mercado. Por el contrario, asignan al Estado la misión minimalista de fortalecer la disciplina del mercado mediante una mejor preparación de los pobres para desempeñarse en él y el ofrecimiento a las empresas de incentivos y posibilidades de prosperar y proliferar. Y este reducido papel social y económico del Estado se completa con una reafirmación de su obligación de aplicar la ley y el orden: «La capacitación y las oportunidades de empleo deben ir de la mano con un aumento de los programas de políticas orientadas a la comunidad» (NSMG, p. 296). Pero Newman disiente con Duneier, quien recomienda que el Estado deje a los pobres librados a su propia suerte para fabricarse una economía callejera a partir de los desechos de la economía regular, mientras que ella urge a las empresas, las iglesias, las fundaciones filantrópicas y otros operadores privados a arremangarse y unirse en la batalla contra la pobreza urbana.

[54] En una entrevista publicada por el boletín de la Russell Sage Foundation para promocionar su libro, Newman confiesa que, mientras llevaba adelante este proyecto de investigación, «se fascinó con lo que los empresarios del núcleo deprimido de la ciudad [están] tratando de hacer y pudo comprender las limitaciones que enfrentan al tratar de ofrecer buenos empleos […]. Están aquí para obtener ganancias, pero también son un recurso social que marca una diferencia dentro de los barrios pobres» (RSF News, núm. 4 [1999], pág. 3).

Newman está tan compenetrada con una visión de clase ejecutiva y una de «gobierno pequeño» que ni siquiera considera la posibilidad de medidas tan obvias como el aumento del salario mínimo, la obligatoriedad de la cobertura médica y de otros «beneficios» que son parte integral del contrato de trabajo en toda otra sociedad avanzada, la reducción de la semana laboral a fin de compartir el empleo y la creación de empleos en el sector público, y ni qué decir del aumento de los subsidios sociales, la ampliación de la red de seguridad social del Estado y el fortalecimiento de la capacidad de negociación colectiva de los trabajadores en la esfera de los servicios. Argumentando que «deberíamos ser pragmáticos y aceptar la realidad política del momento, concentrando la energía de las políticas en mejorar el acceso a empleos mejor remunerados en el sector privado», dedica *diecinueve renglones* completos a vagas generalidades sobre los sindicatos para enfatizar solamente su escaso poder de atracción sobre los empleados de bajos ingresos (NSMG, pp. 276, 274-275), un hecho que resulta profundamente anómalo para su teoría: si es verdad que «la adquisición de la identidad más valorada, que es la identidad de trabajador», (NSMG, p. 105) es una motivación primaria de los empleados con bajos salarios y que los empleadores de los barrios pobres están dedicados a procurar el bienestar de su personal y su comunidad, ¿cómo es que un lazo tan digno de orgullo «entre compañeros de trabajo dentro de la organización y en todo el país» no conduce a la formación de sindicatos fuertes?[55] Newman invoca

[55] En concordancia con las organizaciones empresariales, Newman explica que «el mercado laboral de bajos ingresos es extremadamente difícil de organizar» debido a las características intrínsecas de esos empleos y al exceso de mano de obra, sin hacer siquiera una referencia al pasar a la oposición de los empleadores a los sindicatos y a las medidas retaliativas que instrumentan contra ellos. El hecho de que las tres cuartas partes de los trabajadores no sindicalizados del país crean que los empleados que buscan una representación gremial perderán sus empleos se menciona en una lejana nota al pie (NSMG, p. 370) para evitar tanto el desagradable tema del equilibrio del poder de clases entre los empleados de bajos ingresos y las empresas, como la pregunta aun menos agradable por el papel del Estado para ratificar ese equilibrio.

repetidamente el lenguaje de la conciencia y la solidaridad de clase para describir el desesperado apego de los subproletarios a sus empleos marginales, pero evita hacer un análisis de clase necesario para revelar el *mysterium* de la «pobreza trabajadora» en la sociedad más opulenta de la tierra,[56] una sociedad, además, en la que los empleados incluso trabajan más horas que las normales, cuando todos los otros países avanzados han reducido la jornada laboral.

Las políticas defendidas por Newman, entonces, no son liberales sino claramente *neo*liberales. Aceptando las irrestrictas leyes del mercado como premisa, apuntan a expandir el trabajo asalariado desocializado y a «atraer a la gente hacia el trabajo» por medio de consorcios empresariales que se inmiscuirán en la «cultura del trabajo» nacional y en la «responsabilidad personal», cuyo vigor ella celebra en cada capítulo.[57] Pero estas prescripciones están en franca oposición a los hallazgos centrales de *No Shame in My Game*, que muestran concluyentemente que *el trabajo de bajos ingresos en los Estados Unidos, lejos de ser un remedio, es una causa* central de la desposesión material y la inestabilidad de las personas en el corazón de las ciudades. Más precisamente, demuestran que la difícil situación de los «trabaja-

[56] En este sentido, el nuevo discurso sobre los «trabajadores pobres» está en plena continuidad con el mito académico de la «infraclase» que, pese al uso del término «clase», impidió un análisis de clase respecto de la transformación de los (sub)proletarios urbanos en la ciudad posfordista, desviando su atención hacia las conductas antisociales, el extravío cultural y los «efectos en el vecindario».

[57] «La mejor receta para terminar con una vida de pobreza laboral no es apelar a los subsidios del gobierno, sino a las reconfiguraciones imaginativas de acomodación y ascenso que cosechan quienes se han probado a sí mismos» (NSMG, p. 292). Pero, ¿y si el sector privado no genera suficientes empleos que permitan superar el nivel de pobreza para todos aquellos que merecen un ascenso? ¿Y qué debe hacerse con quienes, por las razones que fuesen, no «se prueban a sí mismos» en el lugar de trabajo?

dores pobres» de los Estados Unidos dentro y fuera del gueto no se debe a que permanecen demasiado tiempo en empleos precarios, sino a que estos empleos, con condiciones propias del Tercer Mundo, pueden existir y florecer gracias al pronunciado desequilibrio de poderes entre los empleadores y los trabajadores no calificados y a las políticas de Estado que promueven activamente la mercantilización a través de una combinación de bienestar social, bienestar del trabajo, policía y estrategias disciplinarias. Confirman que «el problema» de la pobreza y el trabajo en los Estados Unidos está compuesto por dos dilemas diferentes pero estrechamente ligados y que se refuerzan mutuamente: la *exclusión* del empleo (desproletarización) y la *inclusión* en el trabajo asalariado mal remunerado (precarización) que mantiene a los empleados en un estado de privación, dependencia y degradación que solo incidentalmente es preferible al desempleo y a la «dependencia de la seguridad social» y alimenta muchos de los mismos problemas secundarios de estos últimos. Esto es algo que los líderes negros percibieron claramente apenas declarada la abolición de la esclavitud, como nos lo recuerda la historiadora Jacqueline Jones: Frederick Douglass «comprendió que el empleo irregular y mal pago podía volver dependientes incluso a los hombres y las mujeres libres, dejándolos "a merced del opresor, al punto de convertirlos en sus devaluados esclavos"» y que «los términos y condiciones» bajo las cuales trabaja un pueblo son los determinantes cruciales de «su lugar y sus posibilidades dentro de la sociedad estadounidense» (Jones, 1998, p. 13). La lucha por empleos *decentes*, no por *cualquier* empleo, siempre ha estado en el centro de la vida de los trabajadores estadounidenses, blancos y negros.

Una «escalera mecánica revitalizada» que elevase a un selecto subgrupo de trabajadores de bajos ingresos a una posición más estable y mejor remunerada sobre la base del «mérito» (NSMG, p. 289) en nada contribuye a modificar el diseño malogrado de un edificio social en el que las grandes distancias entre los pisos condena a los residentes de los pisos inferiores a una vida de miseria material e indignidad social, al dejarlos permanentemente a ellos y a sus familias a merced de los caprichos de empleadores poco fiables, los ciclos antojadizos de las empresas y las contingencias de la vida. Facilitar la movilidad hacia niveles superiores de la escala ocupacional en nada remedia el hecho de que el salario mínimo coloca al empleado de tiempo completo que trabaja todo el año muy por debajo de la línea de la pobreza, ni el hecho de que a los trabajadores estadounidenses que se encuentran en el nivel inferior de la distribución del empleo les corresponde un irrisorio 38% de la media nacional, contra el 68% que corresponde a los trabajadores europeos y el 61% de sus pares japoneses, y que la gran mayoría no cuenta con cobertura médica ni con un plan de retiro y que el seguro de desempleo es cada vez más inaccesible (Freeman, 1999). Además, dada la clara preferencia de los empleadores que pagan bajos salarios por los nuevos inmigrantes, el aumento de empleos contingentes beneficiará fundamentalmente a los dóciles trabajadores extranjeros y, a falta de un ataque frontal a la persistente segregación y postergación étnica, tan solo «endurecerá e institucionalizará los procesos de segmentación laboral» e intensificará la «doble marginación» de los afronorteamericanos (Peck y Theodore, 2001, p. 492; Portes y Stepick, 1993; Waldinger, 1996).[58] En suma, los

[58] Newman reconoce la permanencia de la rígida segregación racial, pero la considera simplemente como «el telón de fondo desalentador» para «los integrantes de las comunidades pobres que buscan

«problemas de empleo de los guetos urbanos» no se deben a la indigencia, sino al exceso de empleos esclavizantes. No se relacionan con el viejo tema ideológicamente consensuado de la *oportunidad*, sino con la cuestión más amplia y más problemática, tanto desde el punto de vista político como ideológico, de la nueva *desigualdad* gestada por una «economía del apartheid» (Freeman, 1999) en la que el Estado, por acción y por omisión, ha permitido el colapso de los niveles inferiores de la fuerza de trabajo. El remedio para la marcada desigualdad redoblada por el naufragio de la mano de obra no es –y nunca lo ha sido– «abrir la estructura de oportunidades»; es *modificar esa misma estructura* para elevar sus estratos inferiores e impedir la expansión de la inestabilidad y la «flexibilidad» laboral que hoy amenazan no solo la fuente de ingresos de la clase trabajadora en su totalidad sino también la de algunos segmentos de la clase media (Castells, 1996, pp. 201-272; Sullivan, Warren y Westbrook, 2000).

Combatir la desigualdad extrema y la devastación social producidas por la combinación del desempleo y el trabajo servil en los niveles más bajos de la esfera social requiere pensar más allá del estrecho ámbito del mercado. Esto es precisamente lo que Newman no hace. Así como el algodón reinaba en la economía esclava del sur de preguerra, en los Estados Unidos de principios del siglo XXI el mercado desregulado reina sobernamente en la economía urbana de servicios con empleos de bajos ingresos. *No Shame in My Game* homenajea su coronamiento y le da la bendición de las ciencias sociales oficiales.

trabajo» (NSMG, p. 284) más que como una fuerza poderosa que contribuye activamente a la fragmentación del mercado laboral y al debilitamiento colectivo de los trabajadores de bajos ingresos frente a los dictados de las empresas.

4
ALGUNOS DESACIERTOS PERMANENTES
DE LA ETNOGRAFÍA URBANA

Ir contra el sentido común y combatir los estereotipos sociales son tareas propias de las ciencias sociales, y especialmente de la etnografía, para lo cual ella aporta un «fundamento» tradicional (Katz, 1998). Pero esta tarea difícilmente pueda llevarse a cabo reemplazando esos estereotipos por figuras de cartón pintado invertidas surgidas del mismo marco simbólico, tal como lo hacen nuestros autores. Para Duneier, los vendedores callejeros no son portadores del delito, sino adalides cuya misión es combatirlo; según Anderson, la mayoría de los residentes del gueto son o desean ser «decentes», pese a que las apariencias de la calle indiquen lo contrario, y según la visión de Newman, los voluntariosos trabajadores remunerados con bajos salarios, lejos de estar en extinción, inundan el núcleo deprimido de la ciudad y solo necesitan más empleos serviles para romper las ataduras de la estigmatización y la pobreza. En los tres estudios, la investigación sustituye *una versión positiva de la misma figura social deformada* que proclama derrocar, aun cuando ilumina un espectro de las relaciones, los mecanismos y las significaciones sociales que no pueden ser subsumidos bajo una variante ni diabólica ni santificada. Pero contraponer a «la denigración oficial de la "gente de la calle"» (COS, p. 255) su heoricización byroneana, convirtiéndola en paladín de las virtudes de la clase media y en fuente de la decencia aunque viva bajo coerción, no es más que reemplazar un estereotipo por

otro.[59] No nos saca de la lógica binaria de la *categorización* (en el sentido etimológico de «acusación pública») y sus tropos mellizos de imputación y defensa, incriminación y apología que, aunque satisfagan nuestras intenciones políticas y aspiraciones éticas, siguen siendo antitéticos al deber sociológico de «ordenar analíticamente la realidad empírica» por medio de la interpretación y la explicación, como Max Weber ([1904] 1946, p. 58) recomendó hace ya tiempo.

La imposibilidad de construir una problemática propiamente sociológica independiente del sentido común de los agentes (Duneier), del academicismo imperante dedicado al estudio de la pobreza (Anderson) o de periodistas y formuladores de políticas (Newman) deja un incómodo residuo que no puede sino resucitar los estereotipos originales, puesto que hay una gran cantidad de hombres sin techo que no llevan a cabo actividades comerciales «honestas» en la calle, de residentes del gueto comprometidos con el «código de la calle» y de jóvenes que buscan procurarse subsistencia y éxito en la economía ilegal en lugar de someterse a la humillación del trabajo asalariado precario. Este residuo obliga a elaborar etnografías que constituyen una bifurcación de la identidad, en las que los pobres son, primero, divididos en dos subgrupos, los buenos y los malos, antes de que se nos revele que los buenos son exactamente como cualquiera de nosotros: los vendedores callejeros vagabundos, la gente común y los trabajadores con

[59] Newman apunta en el prefacio de *No Shame in My Game* que desea evitar «pintar un retrato santificado de los héroes que luchan», pero eso es lo que hace a lo largo del libro, y en el epílogo no puede abstenerse de adular a Jamal, un empleado en un local de comidas rápidas: «Tenía la impresión de que era algo así como un héroe» (NSMG, pp. xv, 303). Anderson pondera a «la abuela del núcleo deprimido de la ciudad» y las «viejas cabezas» y «el resto de la gente "decente"» del gueto como «los héroes de esta historia» (COS, p. 324). Y Duneier concluye su libro con estas sentidas y alentadoras palabras: «Las personas que vemos trabajar en la Sexta Avenida son perseverantes. Tratan de no perder la esperanza. Eso es algo que deberíamos admirar en ellas» (SW, p. 317).

bajos ingresos del gueto tienen la misma sed moral de «autovaloración», el mismo apego a la «decencia» y la misma «ética del trabajo» que el lector de clase media; tan solo sus «oportunidades» son diferentes. Esto es lo que convierte los trabajos de Duneier, Anderson y Newman en fábulas *neorrománticas*, diferentes de las narraciones decididamente románticas de la generación liberal de las décadas de 1960 y 1970 que, en su mayoría, apuntaban a producir fábulas *unitarias* de la *diferencia*, encapsuladas en las categorías de «estilo de vida» y «subcultura», en ese momento centrales y ahora abandonadas (por ejemplo, Becker, 1964; Suttles, 1968; Hannerz, 1969; McCord, 1969; Spradley, 1970; Hochschild, 1973; Valentine, 1978). Esto conduce también a prescripciones para la formulación de políticas que dejan intacta la base de desposesión material y exclusión racial de las metrópolis estadounidenses o, lo que es peor, condenan la marginalidad urbana a su perpetuación, aun cuando supuestamente la combatan.

En toda sociedad avanzada, el destino de los trabajadores, los desempleados y los pobres depende de la capacidad de las fuerzas políticas progresistas de hacer uso de la acción del Estado para atenuar la desigualdad económica, reducir las ostensibles brechas sociales y proteger a los miembros más vulnerables de la comunidad cívica de la irrestricta ley del capital y la ciega disciplina del mercado (Esping-Andersen, 1999; Gallie y Paugam, 2000). No es lo que ocurre en los Estados Unidos, según los tres libros examinados aquí, puesto que recomiendan dejar esa descomunal tarea en manos de la autoayuda callejera, la ingeniería moral local y el altruismo empresarial. Para Duneier la calle, que constituye una combinación de oportunidades empresariales y sociabilidad elevadora de la moral, ofrece un rápido remedio a la difícil situación «los sin techo». En el escenario de

Anderson, el regreso y el fortalecimiento de las «viejas cabezas» ayudarán a cambiar el gueto, aunque no sin el concomitante regreso de empleos estables, algo que él enfatiza pero sin dar ninguna clave de cómo podría suceder. Según Newman, las empresas que pagan bajos salarios salvarán a la nación del flagelo de la pobreza urbana una vez que se les otorgue suficiente libertad de acción y asistencia para explotar la voluntariosa mano de obra y las inexploradas reservas de ganancias que representan los barrios pobres. Al dejar fuera del cuadro los movimientos sociales, la política y el Estado y al aceptar como un hecho los niveles extremos de desigualdad de clase, la etnografía urbana espontáneamente coincide con el neoliberalismo ambiental y hasta lo fomenta. Y sus recomendaciones, ancladas en la presunción de la responsabilidad individual, la centralidad de los «valores» y la sacralización del trabajo, ayudan a legitimar *la nueva división del trabajo para a la domesticación de los pobres*, conformada por una clase empresaria dictatorial, un Estado disciplinario del *workfare* y una policía hiperactiva y un Estado punitivo, dejando a un cosmético sector filantrópico y a las fundaciones privadas ocuparse de sanear el resto.

Tres factores dan cuenta de las limitaciones comunes a estos tres libros. El primero es que, en consonancia con la norma establecida en ese sector de la investigación, Duneier, Anderson y Newman ignoran alegremente las investigaciones de campo realizadas en otros países sobre los temas que ellos abordan. Esta simplificación irreflexiva da lugar a la falsa universalización de patrones y preocupaciones exclusivamente estadounidenses, en particular, a la tendencia nacional a tratar cuestiones atinentes a la moral sin considerar aquellas referidas a las clases, el poder y el Estado. Los estudios etnográficos sobre la falta de vivienda, el comercio callejero, la violencia

urbana, el trabajo mal remunerado y la vida cotidiana en vecindarios relegados en Europa y América Latina no están limitados por una visión moralista.[60] Ello se debe a que: 1) otros campos intelectuales y políticos no censuran los estudios que tienen en cuenta la base clasista y la implicación política de la marginalidad urbana; 2) esos estudios no están escritos sobre el telón de fondo de una cultura antiurbana que considera la metrópoli como un lugar de disgregación y desorden, constitutivamente ultrajante para la moral; 3) el liberalismo individual no es el único lenguaje posible para llevar a cabo el análisis y la crítica de la desigualdad; 4) los investigadores no buscan convalidar compulsivamente la dignidad pública de los pobres –dado que no *presumen* que sean «poco valiosos»– y por lo tanto no son propensos a limitar sus análisis al desbaratamiento de los estereotipos negativos de los grupos marginales. Tener de «la calle» una visión más amplia, internacional o, mejor aún, comparativa, ayudaría a inyectar una necesaria dosis de reflexión crítica a los estudios estadounidenses sobre la desposesión urbana y a identificar las limitaciones teóricas y políticas inscriptas en sus premisas *tácticas*, sus categorías aceptadas y sus preguntas habituales.[61] Revelaría,

[60] Véanse, entre otras notables monografías, Damer (1989) y Laé y Murard (1989) sobre la vida social en los estados estigmatizados en Glasgow (Escocia) y en Rouen (Francia), respectivamente; Lepoutre (1997) sobre los jóvenes en un proyecto de viviendas en decadencia en la *banlieue* parisina y Lanzarini (2000) sobre las tácticas de supervivencia de «los sin techo» en las ciudades de Francia; González de la Rocha (1994) sobre las estrategias de subsistencia diaria de la clase trabajadora de Guadalajara; Batista (1998) sobre los vendedores jóvenes de droga en las *favelas* de Río de Janeiro; Auyero (2000) sobre la violencia y la economía informal en las *villas miserias* de Buenos Aires, y Márquez (2000) sobre las mismas cuestiones en Caracas.

[61] El otro instrumento privilegiado de la reflexión es la historización de las problemáticas. En los Estados Unidos existe una distinguida y productiva corriente de investigación histórica dedicada al discurso, las políticas públicas y la política de la pobreza que ha cuestionado (y refutado) virtualmente cada uno de los postulados más sobresalientes del debate contemporáneo: la propensión a categorizar a los pobres, la creencia de que el urbanismo y los subsidios sociales perjudican su moral, la asociación de las madres solteras con la decadencia social, la identificación de la desposesión y la peligrosidad (la

también, en qué medida la avidez insaciable de las ciencias sociales norteamericanas de *personajes heroicos* –individuos indómitos que superan adversidades descomunales y resisten las fuerzas socioestructurales– da cuenta de su permanente apego a la trillada creencia en el «excepcionalismo estadounidense» y en la ideología nacional de la «oportunidad», aun frente a la contundente evidencia empírica de su deterioro en el nivel más bajo de la configuración social urbana.[62]

Un segundo factor es la relación profundamente problemática que existe entre la teoría y la observación en *Sidewalk*, *Code of the Street* y *No Shame in My Game*. Juntos, estos tres libros ilustran muy bien los eternos desaciertos de la etnografía como investigación social de campo cuando se realiza bajo la bandera del empirismo puro.[63] Puede llegar a colocarse tan *cerca* de sus sujetos que termina repitiendo su punto de vista sin conectarlo con el sistema más amplio de relaciones materiales y simbólicas que le dan significado y significación, reduciendo el análisis sociológico a la recolección y el ensamblado de nociones populares y lenguajes de motivaciones (Duneier). Puede llegar a colocarse demasiado *lejos* y forzar las observaciones hasta hacerlas entrar en la cama de Procusto de un esquema causal preconcebido que no hace justicia a las complejidades detectadas en el terreno objeto de estudio (la tesis de desindustrialización-racismo de Anderson). O puede *dejar de lado* la teoría en forma ostensible y quedarse empantanada en las formulaciones producto de la doxa, basadas en la discusión pública del momento, pese a presentar material que refuta directamente las categorías y los parámetros de esta última (como ocurre con Newman y su incoherente noción de «trabajadores pobres»). La solución aquí es reconocer que no existe etnografía alguna que no esté basada en la teoría (por más imprecisa y lega que sea) y extraer las implicaciones que se deriven de ello, es decir, trabajar humildemente para integrarlas en forma activa *en cada paso de la construcción del objeto*, en lugar de pretender que se descubre teoría «fundamentada» en el campo, de importarla al por mayor del período de la posguerra civil estadounidense o de tomarla prestada tal cual viene de los debates acerca de las políticas públicas bajo la forma de clichés.

Un argumento que suele esgrimirse frente a las críticas que apuntan a las deficiencias teóricas de los estudios de campo es que estos trabajos son más «modestos» de lo que las críticas sugieren, que su única ambición es recoger material empírico «fresco» para «documentar» con precisión el funcionamiento interno de un mundo social local y que por lo tanto es injusto reprocharles su falta de claridad conceptual y sus formulaciones causales confusas, que no van más allá de un estrecho interés. Esta defensa se basa en la idea, infundida por la formación profesional y sostenida por la modalidad de organización de las carreras en los ámbitos académicos de los Estados Unidos, de que hacer un trabajo de campo serio de alguna manera implica *una licencia para desentenderse de la teoría*; la idea de que, así como los «teóricos sociales» no deberían embarrarse la manos en la investigación

imagen que se tiene de ellas y el tratamiento que se les da) con cuestiones raciales, la novedad de una «subclase» (por ejemplo, Boyer, 1978; Gordon, 1994; Katz [1986] 1996, 1993; Scott, 1997; O'Connor, 2001). Pero, curiosamente, esta corriente marcha paralela a las investigaciones oficiales sobre la pobreza sin que estas últimas le presten atención ni reciban su influencia, casi como si los planteos de aquélla estuviesen referidos a otros países.

[62] Sobre este tema, véanse los artículos incluidos en las dos ediciones especiales de *Actes de la recherche en sciences sociales* acerca de «L'exception américaine» (vols. 138 y 139, junio y septiembre de 2001) y Ross (1993) para una visión histórica producida dentro de los Estados Unidos acerca de la relación umbilical existente entre las ciencias sociales estadounidenses y el excepcionalismo de ese país.

[63] Este no es un problema exclusivo de los tres libros examinados, sino de la investigación etnográfica de los Estados Unidos en general, debido a las marcadas divisiones metodológicas, la influencia hegemónica del positivismo instrumental y la bifurcación de la investigación y la «teorización» que caracterizan a la sociología de ese país.

empírica, pues de lo contrario no serían considerados verdaderos teóricos, los etnógrafos no deben preocuparse por el sustento, la arquitectura y las implicaciones teóricas de su trabajo. Esta suposición carece de fundamento y es profundamente dañina. Puesto que, a pesar de Geertz, no existe nada que se parezca a una descripción, densa o ligera, que no implique una teoría, entendida como un principio de pertinencia y un protomodelo del fenómeno estudiado que permite elucidar su naturaleza, sus partes constitutivas y sus articulaciones. Cada microcosmo presupone un macrocosmo que le asigna un lugar y límites e implica una densa red de relaciones sociales que van más allá del lugar específico que se está estudiando; cada corte sincrónico de la realidad observada ha incorporado en él una doble «sedimentación» de fuerzas históricas bajo la forma de instituciones y agentes encarnados investidos de capacidades, deseos y disposiciones particulares; de cada propiedad que se ha elegido describir se predica sobre la base de intuiciones o hipótesis no explicitadas, que orientan el recorte de determinados datos discretos de entre la infinidad y multiplicidad del material empírico. No ejercitar un control teórico en cada paso del diseño y la implementación de un estudio etnográfico –como ocurre con todos los otros métodos de observación y análisis social– es abrirle las puertas a la *ingenuidad* teórica, por la cual las nociones corrientes producto del sentido común proporcionan las respuestas a las preguntas e influyen en decisiones cruciales respecto de cómo caracterizar, analizar y describir el objeto de estudio (por ejemplo, en el caso de Duneier, la visión estadounidense común de la moral como un medio para la construcción de la autovaloración). De más está decir que lejos de ser antitéticas, una etnografía vívida y una teoría poderosa son com-

plementarias y que la mejor estrategia para que la primera sea sólida es fortalecer la segunda.[64]

Un tercer factor que contribuye a las deficiencias compartidas de Sidewalk, *Code of the Street* y *No Shame in My Game* son los cambios radicales que han afectado el ámbito de la publicación en los Estados Unidos durante la última década. Las editoriales universitarias se han convertido en clones de las editoriales comerciales, en tanto que estas últimas, absorbidas por los gigantescos multimedios, luchan denodadamente para mantener sus márgenes de ganancias. El resultado es una puja delirante por publicar libros accesibles sobre temas «sexy» y cuestiones controvertidas con posibilidades de atraer la atención de un público amplio, educado, y generar así grandes ventas y éxitos comerciales rápidos (Schiffrin, 2000). Ello crea sobre los académicos que investigan temas como los examinados aquí una intensa presión para adaptar su trabajo a las expectativas del «mercado generalizado» y no a las normas científicas del «mercado restringido» de su disciplina, de acuerdo con la consolidada oposición que estructura cada campo de la producción cultural (Bourdieu, 1994). Las políticas que rigen los criterios de publicación en los Estados Unidos convierten cualquier volumen que combine temas referidos a los negros, la violencia criminal y la pobreza en obras sumamente atractivas, en tanto que las consideraciones económicas respecto de la venta de libros prescriben que, para tener éxito frente a otro público, ese tipo de obras deben tomar la forma de un conjunto de *fábulas morales despolitizadas*, repletas de viñetas acerca de pruebas individuales y desafíos personales, espontáneamente concordantes con las categorías de

[64] Para no alejarnos de las cuestiones relacionadas con la falta de vivienda, los jóvenes y el delito, véase el esfuerzo de Hagan y McCarthy (1997), que comienzan examinando la teoría criminológica.

juicio de la clase media educada.[65] El premiado periodista Leon Dash (1996, p. 279) relata que a su editor «se le dibujaba una expresión de placer en el rostro cuando eliminaba pasajes enteros de [su] prosa: 'Demasiado académico', le decía». Es un secreto a voces entre los sociólogos que «demasiada sociología» también es un refrán predilecto de los editores de las editoriales comerciales que se muestran reticentes ante manuscritos que consideran demasiado exigentes desde el punto de vista conceptual para el público lego.

Ahora bien, no hay nada malo –más bien todo lo contrario– en extenderse más allá de los estrechos confines de la propia disciplina académica, en abordar cuestiones sociales fundamentales ni en encomendar a agentes literarios la negociación de lucrativos contratos para publicar en una editorial prestigiosa. Siempre y cuando para ello no se restrinja indebidamente la propia interrogación, no se reduzca la complejidad conceptual y no se simplifique la escritura; en suma, siempre y cuando no se rebaje el nivel científico con el pretexto de hacer del trabajo una obra fácil de leer, acorde con el interés del momento y placentera. En el caso que nos ocupa, existen abundantes huellas de *heterononomía intelectual* que dan lugar a la preocupante pregunta por los sacrificios analíticos que se han hecho con el

[65] El libro de Newman está abiertamente dirigido a los diseñadores de políticas, como lo indica la afirmación de Herbert Gans en la contratapa: «Un libro lleno de historias y sorprendentemente esperanzador […]. Escrito tanto para el lector general como para el investigador en ciencias sociales […]. [Debería] ser leído en todos los despachos de las empresas y del gobierno». En la sesión Encuentro del Autor con los Críticos de la American Sociological Association dedicada a *Code of the Street*, Anderson confesó que escribió el libro a instancias de W. W. Norton, quien vio en él un modo de capitalizar el éxito del artículo escrito por Anderson en 1996 en *Atlantic Monthly*, que llevaba el mismo título. También es evidente que la monografía de Duneier no despertaría el mismo interés si tratase acerca de los blancos vendedores de libros que operan en una ciudad más pequeña del centro-oeste del país.

fin de producir libros aceptables para los periodistas y accesibles a los neófitos. Por mencionar solo tres: la ausencia de análisis acerca del diseño y los datos, y la llamativa escasez de referencias a obras académicas en *The Code of the Street* (lo que conduce, por ejemplo, a presentar a la defensora de los niños Marian Wright Edelman como una autoridad en materia de familias negras); las transcripciones de conversaciones tediosas y vacuas (tales como el apartado de 11 páginas en el que se relata la elección de un árbol de Navidad; SW, pp. 295-303) que prolongan innecesariamente *Sidewalk* y la absurda reducción del método etnográfico a una variante del periodismo de investigación en su apéndice metodológico;[66] la adhesión acrítica de Newman a la noción ideológica de los «valores de la familia» (incluso luego de que esta fuera discutida y rebatida por sociólogas e historiadoras feministas

[66] Este apéndice deja en claro que, para Duneier, no hay un límite epistemológico que separe la etnografía del periodismo: ambas son prácticas emparentadas que emplean las mismas técnicas y obedecen a cánones similares, excepto que los periodistas aparentemente son más honestos y rigurosos. «Para usar un grabador en forma más eficaz, el sociólogo puede *imitar al reportero gráfico* […]. Una de las ideas básicas de mi método era *simplemente seguir mi instinto*, hacer todos los esfuerzos posibles para verificar las cosas y asegurarme de que había una justificación para creer en lo que me habían dicho. Aquí *simplemente estaba haciendo lo que cualquier periodista competente haría*, pero que los etnógrafos no se han tomado en serio en su trabajo […]. El género de libros basados en el trabajo de campo sociológico puede distinguirse de muchos trabajos periodísticos de primera mano por el tratamiento que cada género da a la cuestión del anonimato […]. *Yo* […] *sigo la línea de los periodistas* más que la de los sociólogos» porque «me permite llegar a un nivel más alto en la recolección de pruebas. Los académicos y los periodistas pueden hablar con esta gente, visitar el lugar que yo he estudiado, o reproducir ciertos aspectos de mi estudio» (SW, pp. 340, 345, 347-348; las itálicas son mías). El epílogo de *Sidewalk*, escrito personalmente por el vendedor Hakim Hasan, también expresa un desprecio gratuito por una «tradición sociológica para la que históricamente ha sido casi imposible escribir y teorizar acerca de los negros, especialmente los negros pobres, como seres humanos complejos» (SW, p. 321). Uno piensa en este punto en los trabajos de DuBois, Johnson, Frazier, Zora Neale Hurston, Drake y Cayton, Gunnar Myrdal, Hortense Powdermaker, Kenneth Clark, Ulf Hannerz, Orlando Patterson, Douglas Massey y William Julius Wilson, y se pregunta si Duneier y Hasan consideraron estos escritos dignos de ser tenidos en cuenta para la lección que impartieron juntos o si solo los «libros negros» ofrecen con la suficiente precisión una «historia [racial] de navegación por la sociedad» (SW, pp. 34-37, cita de la p. 34).

como Kristin Luker, Judith Stacey, Linda Gordon y Stephanie Coontz) y su correlativo rechazo a proveer la más ínfima justificación para resucitar un concepto normativo de la cultura hace ya tiempo descartado por la antropología y otras disciplinas culturales en favor de concepciones cognitivistas, semióticas, disposicionales y discursivistas que lo ligan orgánicamente al poder y la diferencia (véanse Calhoun, 1996; Joas, 1996; Daniel y Peck, 1996; Dirks, 1997; Bonnell y Hunt, 1999; Ortner, 1999).

Existe hoy un resurgimiento y florecimiento de la etnografía en los ámbitos académicos estadounidenses, como lo atestigua el notable aumento de practicantes y contratados en los principales departamentos de sociología, el cauteloso retorno de los antropólogos al campo luego de años de rumia nihilista acerca de la imposibilidad del análisis etnográfico, y su difusión y creciente popularidad en otras disciplinas como la geografía, la historia, la educación, el desarrollo humano, los estudios sobre género, la literatura, las ciencias de la salud, los medios, el derecho y hasta la administración y el diseño.[67] Incluso más que la investigación orientada a las políticas públicas, mucho más regidos por criterios de pertinencia política y utilidad tecnocrática, los estudios de campo presentados en un formato narrativo son la faz pública de la sociología.[68] Esto constituye para la etnografía una oportunidad única de contribuir a la conciencia colectiva mediante la aplicación de lo que Durkheim llamó las «competencias especiales» de la sociología para responder a debates fundamentales en torno de cuestiones cívicas. Pero esta oportunidad es opacada por el riesgo de caer en el esoterismo, por el abandono de esas mismas competencias en favor de la comodidad de la «sociología de revista» (ampliamente difundida en el campo intelectual francés contemporáneo, donde prevalece la mezcla de géneros), y por los relatos de historias socialmente coloreadas, basadas en el «interés humano», en los que el racionalismo cede su lugar al sentimentalismo, la narración predomina sobre el análisis y los testimonios desplazan a la teoría. Hace un siglo, Durkheim se quejaba de que, cuando floreciera, la sociología se vería amenazada por un «excesivo éxito mundial». La tradición etnográfica en las ciencias sociales estadounidenses enfrenta hoy el mismo problema.

[67] Para empezar, véanse respectivamente Stacey (1999), Marcus (1998), Mintz (2000), Herbert (2000), Mayne y Lawrence (1999), Jessor, Colby y Shweder (1996), Wolf (1996), Cottle (2000) y Wasson (2000).

[68] La nueva revista de la *American Sociological Association*, *Contexts*, que busca tender un puente entre la sociología académica y un público más amplio, presenta una sección llamada «Field notes: brief descriptions from an author's own ethnographic field work and the insights it generated» [Notas de campo: breves descripciones del propio trabajo de campo de un autor y las percepciones generadas por este]. No existe una sección similar para otros métodos de investigación.

Este peligro se torna más inminente a la luz del «código [no escrito] de la escritura sobre los pobres (negros)» de la sociología estadounidense, que puede extraerse de estos tres libros y de la recepción entusiasta que han tenido. Ese código implica cinco reglas cardinales. Primero, debes estudiar su moral y separar los valiosos de los no valiosos (aunque con una terminología menos abiertamente enjuiciadora). Segundo, debes resaltar los actos de los pobres valiosos, exaltar su lucha, fuerza y creatividad, y enfatizar las historias exitosas, aunque sean marginales y no generalizables. Tercero, debes dejar de lado escrupulosamente cuestiones relacionadas con el poder y la dominación, y por lo tanto reprimir meticulosamente las raíces y dimensiones políticas del fenómeno (y por consiguiente la exhortación ritualizada a la «apertura de la oportunidad»). Cuarto, debes a un tiempo subrayar empíricamente y eufemizar analíticamente la intrusión y especificidad del sojuzgamiento racial. Y por último, pero no menos importante, debes dar buenas noticias y dejar al lector con la sensación tranquilizadora de que hay

remedios individuales y locales disponibles para aliviar, si no resolver, una situación social compleja. Estos preceptos de la etiqueta académica inscriben la visión centenaria y racional de la pobreza y la división racial en los Estados Unidos dentro de su sociología, asegurando la apacible expurgación de todo cuanto pudiera llegar a rasguñar este cimiento de autoentendimiento nacional. En su extraña conjunción bajo la égida del empirismo, el moralismo y la despolitización paradójicamente transforman la investigación social en un ejercicio infinitamente renovado de *denegación social y exorcismo colectivo* (de la mala fe de clase, la culpa racial y la impotencia liberal). Juntos, permiten que demasiados estudiosos de las ciencias sociales estadounidenses mantengan su cabeza sumergida profundamente en las arenas movedizas del sentimentalismo, aun cuando sus propias observaciones revelen la condición devastada del subproletariado urbano que asedia sus barrios privados y sus campus.

Bibliografía

Adler, William M. 1995. *Land of Opportunity: One Family's Quest for the American Dream in the Age of Crack*. Nueva York, Atlantic Monthly Press.

Alston, Lee J., y Joseph P. Ferrie. 1999. *Southern Paternalism and the American Welfare State*. Nueva York, Cambridge University Press.

Anderson, Elijah. 1978. *A Place on the Corner*. Chicago, University of Chicago Press.

———. 1990. *Streetwise*. Chicago, University of Chicago Press.

Auyero, Javier. 2000. *Poor People's Politics: Peronist Survival Networks and the Legacy of Evita*. Durham, N.C., Duke University Press [Trad. cast. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2001.]

Batista Malaguti, Vera. 1998. *Difíceis ganhos fáceis. Drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora Freitas Bastos.

Becker, Howard S., ed. 1964. *The Other Side: Perspectives on Deviance.* Nueva York, Free Press of Glencoe.

Bonnell, Victoria E. y Hunt, Lynn eds. 1999. *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

———. 1994. *The Field of Cultural Production*. Nueva York, Columbia University Press.

Bourgois, Philippe. 1995. *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bowling, Benjamin. 1999. "The Rise and Fall of New York Murder: Zero Tolerance or Crack's Decline?", en *British Journal of*

Criminology, vol. 39, vol. 4, pp. 531-554.

Boyer, Paul. 1978. *Urban Masses and Moral Order in America, 1820–1920*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

Brown, Michael. 1999. *Race, Money, and the American Welfare State*. Ithaca, N.Y., Cornell University Press.

Burawoy, Michael. 1979. "The Anthropology of Industrial Work", en *Annual Review of Anthropology núm.* 8, pp. 231-66.

Butterfield, Fox. 1995. *All God's Children: The Bosket Family and the American Tradition of Violence*. Nueva York, Avon.

Calhoun, Craig. 1996. *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference* Cambridge, Basil Blackwell.

Castells, Manuel. 1996. *The Network Society*. Cambridge: Basil Blackwell. [Trad. cast. *La era de la información. Vol. I: La sociedad red*, Siglo XXI, México, 2002.

Clark, Darlene Clark, y Kathleen Thompson. 1998. *A Shining Thread of Hope: The History of Black Women in America*. Nueva York, Broadway Books.

Cottle, Simon. 2000. "New(s) Times: Towards a 'SecondWave' of News Ethnography", en *Communications* vol. 25, núm. 1, pp. 19-41.

Damer, Sean. 1989. *From Moorepark to "Wine Alley": The Rise and Fall of a Glasgow Housing Scheme*. Edimburgh, Edimburgh University Press.

Daniel, E. Valentine, y Jeffrey M. Peck, eds. 1996. *Culture/Contexture: Explorations in Anthropology and Literary Studies*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Dash, Leon. 1996. *Rosa Lee: A Mother and Her Family in Urban America*. Nueva York, Basic Books.

Dirks, Nicholas B., (ed.) 1997. *In Near Ruins: Cultural Theory at the End of the Century*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Dordick, Gwendolyn. 1997. *Something Left to Lose: Personal Relations and Survival among New York's Homeless*. Filadelfia, Temple University Press.

Drake, St. Clair, y Horace Cayton. (1945) 1993. *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. Chicago, University of Chicago Press.

Duneier, Mitchell. 1992. *Slim's Table: Race, Respectability, and Masculinity*. Chicago, University of Chicago Press.

Edin, Kathryn, y Laura Lein. 1997. *Making Ends Meet: How Single Mothers Survive Welfare and Low-Wage Jobs*. Nueva York, Russell Sage Foundation.

Elias, Norbert. 1978. *What Is Sociology?* Nueva York, Columbia University Press. [Trad. cast. *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 2006]

Esping-Andersen, Gøsta. 1999. *Social Foundations of Postindustrial Economies*. Oxford, Oxford University Press. [Trad. cast. *Los fundamentos sociales de las economías post-industriales,* Ariel, Barcelona, 2000,]

Fagan, Jeffrey, y Deanna L. Wilkinson. 1998. "Guns, Youth Violence, and Social Identity in Inner Cities", en *Youth Violence*, Michael Tonry y Mark H. Moore (eds.). *Crime and Justice*, núm. 24. Chicago, University of Chicago Press, pp. 105-88.

Fagan, Jeffrey, Franklin Zimring, y June Kim. 1998. "Declining Homicide in New York City: A Tale of Two Trends", en *Journal of Criminal Law and Criminology,* vol. 88, núm. 4, pp. 1277-1324.

Fantasia, Rick. 1995. "Fast Food in France", en *Theory and Society,* núm. 24, pp. 201-43.

Fernandez-Kelly, Patricia M. 1994. "Towanda's Triumph: Social and Cultural Capital in the Transition to Adulthood in the Urban Ghetto", en *International Journal of Urban and Regional Research,* vol. 18, núm. 1, pp. 88-111.

Form, William. 1987. "On the Degradation of Skills", en *Annual Review of Socioogy,* núm. 13, pp. 29–47.

Freeman, Richard. 1995. "The Labor Market", en *Crime*. James Q. Wilson y Joan Petersilia (eds). San Francisco, ICS Press, pp. 171-92.

———. 1999. *The New Inequality: Creating Solutions for Poor America*. Boston, Beacon Press.

Freidenberg, J., (ed.) 1995. *The Anthropology of Lower Income Urban Enclaves: The Case of East Harlem*. Annals of the New York Academy of Sciences, vol. 749.

Gaber, John. 1994. "Manhattan's 14th Street Vendors' Market: Informal

Street Peddlers' Complementary Relationship with New York City's Economy", en *Urban Anthropology* vol. 23, núm. 4, pp. 373-408.

Gallie, Duncan, y Serge Paugam, (eds.) 2000. *Welfare Regime and the Experience of Unemployment in Europe*. Oxford, Oxford University Press.

Garson, Barbara. 1988. *The Electronic Sweatshop: How Computers are Transforming the Office of the Future into the Factory of the Past*. Nueva York, Simon & Schuster.

Gilens, Martin. 1999. *Why Americans Hate Welfare: Race, Media, and the Politics of Anti-Poverty Policy*. Chicago: University of Chicago Press.

González de la Rocha, Mercedes. 1994. *The Resources of Poverty: Women and Survival in a Mexican City*. Cambridge, Blackwell.

Gordon, Linda. 1994. *Pitied but Not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare 1890–1935*. Nueva York, Free Press.

Gouldner, Alvin. 1973. "The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State" en *For Sociology*. Nueva York, Basic Books, pp. 27-68 .

Greenberger, Ellen, y Laurence Steinberg. 1986. *When Teenagers Work: The Psychological and Social Costs of Adolescent Employment*. Nueva York, Basic Books.

Greene, Judith A. 1999. "Zero Tolerance: A Case Study of Police Policies and Practices in New York City", en *Crime and Delinquency*, vol 45, núm. 2, pp. 171-87.

Greenberg, Cheryl Lynn. 1991. *Or Does It Explode? Black Harlem during the Great Depression*. Nueva York, Oxford University Press.

Gwaltney, John Langston. 1980. *Drylongso: A Self-Portrait of Black America*. Nueva York, Vintage.

Hagan, John, y Bill McCarthy. 1997. *Mean Streets: Youth Crime and Homelessness*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hagedorn, John M. 1998. "Gang Violence in the Postindustrial Era", en *Youth Violence*. Michael Tonry y Mark H. Moore (eds.). *Crime and Justice Series*, núm. 24. Chicago, University of Chicago Press, pp. 365-419.

Handler, Joel F., y Yeheskel Hasenfeld. 1997. *We the Poor: Work, Poverty and Welfare*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Hannerz, Ulf. 1969. *Soulside: Inquiries into Ghetto Culture and Community*. Nueva York, Columbia University Press.

Harcourt, Bernard. 1998. "Reflecting on Broken Windows: A Critique of the Social Influence Conception of Deterrence, the Broken Windows Theory, and Order-Maintenance Policing New York Style", en *Michigan Law Review,* núm. 97, pp. 291-389.

Herbert, Steve. 2000. "For Ethnography" *Progress in Human Geography,* vol., 24, núm. 4, pp. 550-68.

Higginbotham, Evelyn Brooks. 1992. "African-American Women's History and the Metalanguage of Race", en *Signs,* núm. 17, invierno, pp. 251-274.

Hochschild, Arlie Russell. 1973. *The Unexpected Community: Portrait of an Old-Age Culture*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

Holzer, Harry. 1996. *What Employers Want*. NuevaYork, Russell Sage Foundation.

Hughes, Everett C. 1971. "Principle and Rationalization in Race Relations", en *The Sociological Eye*. New Brunswick, N.J., Transaction Press, pp. 212-219.

Jacobs, Jane. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. Nueva York, Vintage. [Trad. cast. *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Península, Barcelona, 1973.]

Joanes, A. 1999. "Does the New York City Police Department Deserve Credit for the Decline in New York City's Homicide Rates? A Cross-City Comparison of Policing Strategies and Homicide Rates", en *Columbia Journal of Law and Social Problems,* núm. 33, pp. 265–18.

Joas, Hans. 1996. *The Creativity of Action*. Chicago, University of Chicago Press.

Jencks, Christopher, y Paul Peterson (eds.), 1991. *The Urban Underclass*.Washington, D.C., Brookings Institution.

Jessor, R., A. Colby, y R A. Shweder, (eds.), 1996. *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Human Inquiry*. Chicago, University of Chicago Press.

Jones, Jacqueline. 1998. *American Work: Four Centuries of Black and White Labor*. Nueva York, W.W. Norton.

Jones, Yvonne V. 1988. "Street Peddlers as Entrepreneurs: Economic Adaptation to an Urban Area", en *Urban Anthropology*, núm. 17, verano-otoño, pp. 143-170.

Kaplan, Elaine Bell. 1997. *Not Our Kind of Girl: Unraveling the Myths of Black Teenage Motherhood*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Katz, Jack. 1989. *Seductions of Crime: On the Moral and Sensual Attractions of Doing Evil*. Nueva York, Basic Books.

———. 1998. "On Ethnographic Warrants", en *Sociological Methods and Research,* vol. 25, núm. 4, pp. 391-423.

Katz, Michael. (1986) 1996. *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*, edición aumentada, Nueva York, Basic Books.

———, ed. 1993. *The "Underclass" Debate: Views from History*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Kotlowitz, Alex. 1991. *There Are No Children Here*. Nueva York, Doubleday.

Laé, Jean-François, y Numa Murard. 1985. *L'Argent des pauvres. La vie quotidienne en cité de transit*. Paris, Editions du Seuil.

Lanzarini, Catherine. 2000. *Survivre dans le monde sous-prolétaire*. París, Presses Universitaires de France.

Lemann, Nicolas. 1986. *The Promised Land: The Great Black Migration and How It Changed America*. Nueva York, Knopf.

Lepoutre, David. 1997. *Coeur de banlieue*. Paris, Flammarion.

Majors, Richard y Janet Billson. 1992. *Cool Pose: The Dilemmas of Black Manhood in America*. Nueva York, Lexington Books.

Maple, Jack y Chris Mitchell. 1999. *The Crime Fighter: How You Can Make Your Community Crime-Free*. Nueva York, Broadway Books.

Marquez, Patricia. 2000. *The Street Is My Home: Youth and Violence in Caracas*. New Haven, Conn., Yale University Press.

Marcus, George. 1998. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Mauss, Marcel, con Henri Beuchat. (1904) 1978. *Seasonal Variations among the Eskimos*. London: Routledge. [Trad cast. "Ensayo sobre las variaciones estacionales de las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 359-430.]

Mayne, Alan y Susan Lawrence. 1999. "Ethnographies of Place: A New Urban Research Agenda", en *Urban History,* vol. 26, núm. 3, diciembre, pp. 325-348.

McCord, William. 1969. *Life Styles in the Black Ghetto*. Nueva York, W. W. Norton.

Mintz, Sidney W. 2000. "Sows' Ears and Silver Linings: A Backward Look at Ethnography", en *Current Anthropology,* núm. 41, abril, pp. 169-89; con comentarios de Philippe Bourgois, Donald Donham, Kevin Dwyer, Ian Frazer, Carla Freeman, Juan Giusti-Cordero, Olivia Harris, Josiah McC. Heyman, y Mary Weismantel, pp. 177-86, y la replica de Mintz, pp. 186-88.

Monroe, Sylvester, y Peter Goldman. 1988. *Brothers: Black and Poor—a True Story of Courage and Survival*. Nueva York: William Morrow.

Morales, Alfonso. 1997. "Uncertainty and the Organization of Street Vending Businesses" *International Journal of Sociology and Social Policy,* vol. 17, nums. 3-4, pp. 191-212.

O'Connor, Alice. 2001. *Poverty Knowledge: Social Science, Social Policy, and the Poor in Twentieth-Century U.S. History*. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Ortner, Sherry, (ed.) 1999. *After Culture: Geertz and Beyond*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

Padilla, Félix M. 1992. *The Gang as an American Enterprise*. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.

Patterson, Orlando. 1998. "Broken Bloodlines", en *Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries*. Nueva York: Basic/Civitas Books, pp. 1-167

Peck, Jamie, y Nik Theodore. 2001. "Contingent Chicago: Restructuring the Spaces of Temporary Labor", en *International Journal of Urban and Regional Research,* núm. 25, Septiembre, pp. 471-496.

Portes, Alejandro, y Alex Stepick. 1993. *City on the Edge: The Transformation of Miami*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Quadagno, Jill. 1994. *The Color of Welfare: How Racism Undermined the War on Poverty*. Nueva York, Oxford University Press.

Rosette, Jason. 2000. *The Book Wars*. VHS recording. 78 minutes. Nueva York, Camerado.

Ross, Dorothy. 1993. "An Historian's View of American Social Science", en *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* núm. 29, Abril, pp. 99-112.

Sampson Robert J., y Stephen W. Raudenbush. 1998. "Systematic Social Observation of Public Spaces: A New Look at Disorder in Urban Neighborhoods", en *American Journal of Sociology,* núm. 105, noviembre, pp. 603-651.

Sánchez-Jankowski, Martín. 1991. *Islands in the Street: Gangs in Urban American Society*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Schiffrin, André. 2000. *The Business of Books: How the International Conglomerates Took Over Publishing and Changed the Way We Read*. London, Verso.

Scott, Daryl Michael. 1997. *Contempt and Pity: Social Policy and the Image of the Damaged Black Psyche, 1880-1996*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Sharff, Jagna Wojcicka. 1998. *King Kong on 4th Street: Families and the Violence of Poverty on the Lower East Side*. Boulder, Colo, Westview Press.

Skogan, Wesley. 1990. *Disorder and Decline: Crime and the Spiral of Decline in America's Neighborhoods.* Nueva York, Free Press

Spradley, James P. 1970. *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomads*. Boston, Little, Brown.

Stacey, Judith. 1999. "Ethnography Confronts the Global Village: A New Home for a New Century?", en *Journal of Contemporary Ethnography,* núm. 28, diciembre, pp. 687-697.

Stoller, Paul. 1996. "Spaces, Places, and Fields: The Politics of West African Trading in New York City's Informal Economy", en *American Anthropologist,* núm. 98, diciembre, pp. 776-788.

Sullivan, Teresa A., ElizabethWarren y Jay LawrenceWestbrook. 2000. *The Fragile Middle Class: Americans in Debt*. New Haven, Conn, Yale University Press.

Suttles, Gerald D. 1968. *The Social Order of the Slum: Ethnicity and Territory in the Inner City*. Chicago, University of Chicago Press.

Tannock, Stuart. 2001. *Youth at Work: The Unionized Fast-Food and Grocery Workplace*. Filadelfia, Temple University Press.

Tilly, Chris. 1996. *Half a Job: Bad and Good Part-Time Jobs in a Changing Labor Market*. Filadelfia, Temple University Press.

Trotter, Joe W. 1995. "African Americans in the City: The Industrial Era, 1900–1950", en *Journal of Urban History,* núm. 21, mayo, pp. 438-57.

Valentine, Bettylou. 1978. *Hustling and Other Hard Work: Life Styles in the Ghetto*. Nueva York, Free Press.

Vickerman, Milton. 1999. *Crosscurrents:West Indian Immigrants and Race*. NewYork, Oxford University Press.

Wacquant, Loïc. 1998. "Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto", en *Theory, Culture, and Society,* núm. 15, mayo, pp. 1-36.

———. 1999. *Les Prisons de la misère*. Paris: Raisons d'agir Editions. [Trad. cast. *Las cárceles de la miseria*, Manantial Ediciones, Buenos Aires, 2000 (y Alianza, Madrid, 2000)]

———. 2001. "Deadly Symbiosis: When Ghetto and Prison Meet and Mesh", en *Punishment and Society,* núm. 3, invierno, pp. 95-34.

Waldinger, Roger. 1996. *Still the Promised City? African-Americans and New Immigrants to Postindustrial New York.* Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Wasson, Christina. 2000. "Ethnography in the Field of Design", en *Human Organization,* núm. 59, invierno, 377-88.

Waters, Mary C. 1999. *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*. Cambridge, Mass, y Nueva York, Harvard University Press y Russell Sage Foundation.

Waterston, Alisse. 1993. *Street Addicts in the Political Economy*. Filadelfia, Temple University Press.

Weber, Max. (1904) 1949. "Objectivity in Social Science and Social Policy", en *The Methodology of the Social Sciences*. Nueva York,

Free Press, pp. 50-112 [Trad. cast. "La objetividad cognitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973]

White, Deborah Gray. 1998. *Too Heavy a Load: Black Women in Defense of Themselves, 1894-1994*. Nueva York, Oxford University Press.

Williams, Terry. 1992. *Crackhouse: Notes from the End of the Line*. Reading, Addison-Wesley.

Wilson, William Julius. 1987. *The Truly Disadvantaged: The Underclass, the Inner City, and Public Policy*. Chicago, University of Chicago Press.

———. 1996. *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*. Nueva York, Knopf.

Wolf, Diane, (ed.) 1996. *Feminist Dilemmas in Fieldwork*. Boulder, Colo, Westview Press.

Wright, Richard T., y Scott H. Decker. 1997. *Armed Robbers in Action: Stickups and Street Culture*. Boston, Northeastern University Press.

Young, Alford A. 1999. "The (Non)Accumulation of Capital: Explicating the Relationship of Structure and Agency in the Lives of Poor Black Men", en *Sociological Theory,* vol. 17, núm. 2, pp. 201-227.